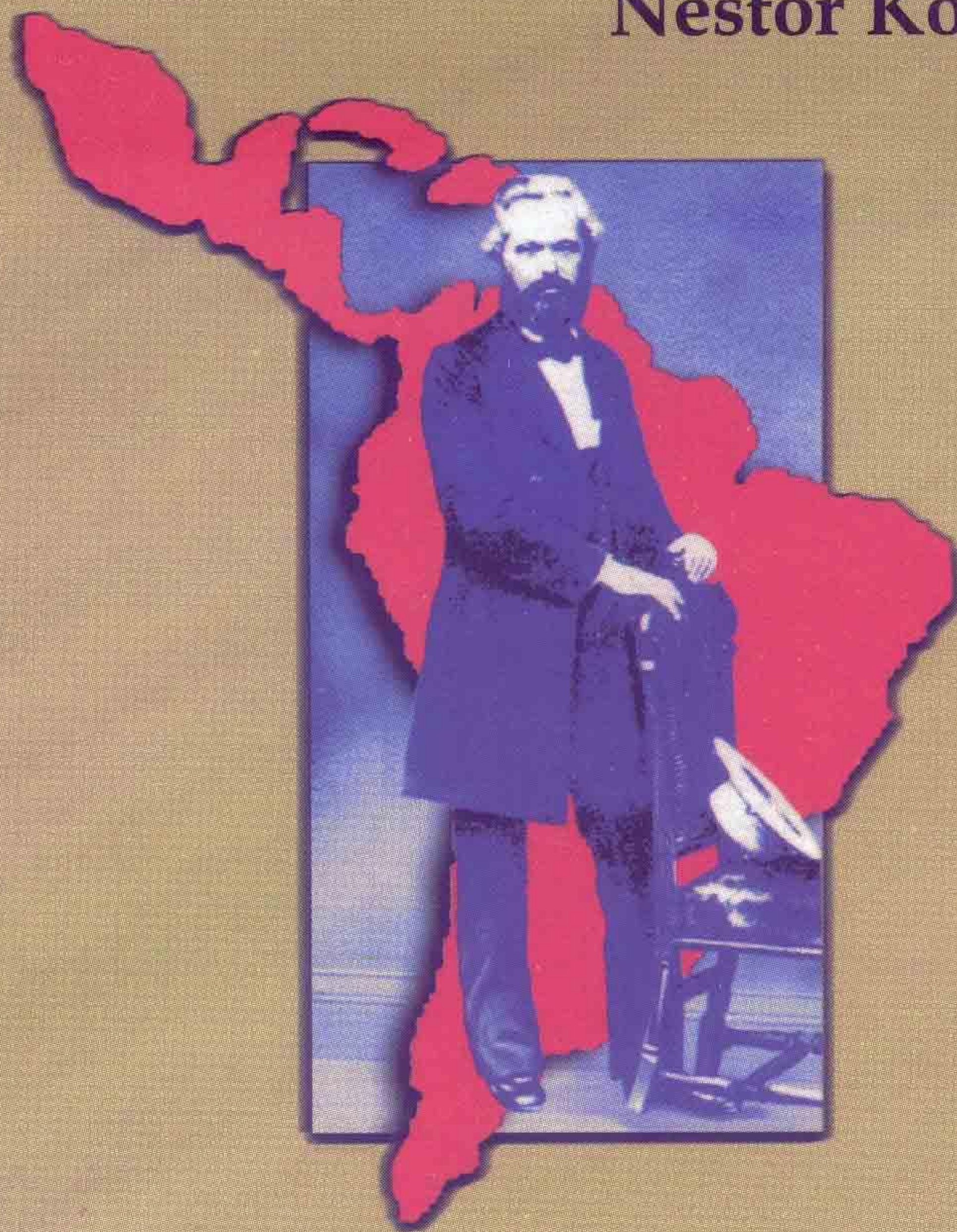
Marx en su (Tercer) Mundo

Hacia un socialismo no colonizado

Néstor Kohan



Marx en su (Tercer) Mundo

Hacia un socialismo no colonizado

Néstor Kohan

Primera edición (argentina):
Buenos Aires, Biblos, 1998.

Segunda edición, corregida y aumentada (cubana):
La Habana, Centro de Investigación Cultural Juan Marinello, 2003.

Tercera edición (colombiana):
Bogotá, Editorial Pensamiento Crítico, 2007.

Cuarta edición (venezolana):
Caracas, El perro y la rana, 2010.

Dedico este libro y esta edición a mi padre, Abraham Isaías Kohan, porque me enseñó y me inculcó desde muy chico, en la vida cotidiana, a "tener conducta" (según sus palabras), a ser coherente entre lo que se dice y lo que se hace, a no transar, a no negociar con los principios, a priorizar siempre los valores de la ética comunista (la solidaridad, la generosidad, la amistad, la lealtad, el compañerismo, el estímulo moral, el hacer lo que se debe sin medir ni calcular) por sobre la mugre del dinero, el interés mezquino y material, "lo que conviene", el respeto a lo establecido, el cálculo egoísta, el acomodo personal. ¿Esa ética no es acaso el corazón del marxismo y el antídoto frente a tanta mediocridad?

Solo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y contradicción de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: *luchar o morir, la lucha sangrienta o la nada. Así está planteado inexorablemente el dilema.*

Carlos Marx
Miseria de la filosofía

Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo.
Mis juicios se nutren de mis sentimientos, de mis pasiones...
Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral
y del espíritu universitario.

José Carlos Mariátegui
Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana

ÍNDICE DEL VOLUMEN

Prólogo a la cuarta edición (venezolana)

Por Comandante Iván Márquez
(Integrante del Secretariado de las FARC-EP)

Estudiar ***Marx en su (tercer) mundo*** de Néstor Kohan es liberar el alma del ergástulo del fatalismo ortodoxo, de los manuales y recetas para construir mundos al final de los siglos, sociedades en lontananza a las que se puede llegar sólo después de transitar una larga ruta con estaciones obligadas; es liberarnos del pesado lastre de la metafísica materialista del DIAMAT y del HISMAT para darle curso a los ingenios y destellos de la impaciencia por un mundo mejor.

La obra es una incitación a abrir las alas del pensamiento en medio de una tormenta para que sea arrastrado por el ímpetu revolucionario, una provocación a la subversión no solamente del orden establecido, sino del pensamiento encadenado a esquemas, forzándolo a la lucha, a la praxis, por los cambios que anhelamos, con inventivas y proyecciones certeras.

El marxismo no es la estatua inexpresiva del barbudo de Tréveris pincelada de grises degradados por la pátina del tiempo. La filosofía de la praxis es un pensamiento vivo en permanente regeneración. Es un edificio en construcción que aún no termina, que incorpora insumos y experiencias extraídas de las luchas de los pueblos, de la filosofía, de la ciencia, de la política… siempre en ascenso hacia las cumbres de la dignidad humana. Es el vuelo del pensamiento hacia un horizonte de múltiples caminos, de posibilidades, hacia el destino de humanidad que nos desvela. Una teoría que guía el choque contra la opresión y que de éste deriva al mismo tiempo su vitalidad.

Un pensamiento desconectado de la praxis, de la política, que no moviliza pueblos, es un pensamiento muerto, sin signos vitales. No sirve. Y lo que no sirve para liberar no es revolucionario. Los destellos de oropel de ciertas teorías como el postmodernismo, el postestructuralismo y el pragmatismo, son como telarañas extendidas para atrapar y enredar incautos. Sólo aquellas que sirven a la libertad son invencibles. Y así es la de

Marx, una teoría, un pensamiento para liberar pueblos, para edificar sociedades nuevas y humanas con la constelación de opciones que ofrece el universo de la dialéctica.

El marxismo es una filosofía de la praxis y una teoría de la historia. Un arma para la lucha como la espada y el fusil, como las alianzas políticas y la movilización de pueblos. Esa teoría debe marchar en la vanguardia de las luchas.

A Marx hay que tomarlo en su integridad. No lo dividamos en joven y viejo. El Marx autocrítico a partir de los años 60 es el mismo de sus periodos iniciales, con la pasión de Goethe y de Shakespeare, con la nueva visión surgida de la lucha, el de la categoría del mercado que proyecta al capitalismo como un sistema mundial que destruye esa odiosa frontera entre metrópoli y periferia. Que al no justificar la opresión imperial o colonial en aras del progreso de las fuerzas productivas, reivindica a la humanidad. Ése es el Marx que queremos. El de la filosofía viva, no coagulada, el que le responde a Vera Zasulich que no hay fatalidad histórica; el Marx que nos presenta Kohan con una pluralidad de líneas alternativas de desarrollo en sus manos haciéndonos ver las posibilidades de construcción en el tercer mundo de un socialismo no colonizado.
Reconocer que en el corpus teórico marxista hubo discontinuidades y rupturas para adecuarlo a las nuevas circunstancias, no es revisionismo como todavía vociferan algunos torquemadas disfrazados de marxistas, que quedaron acostumbrados a señalar con el dedo de la inquisición, quién debía ser arrojado a la hoguera del pensamiento momificado. A pesar de su enorme creación, la modestia de Marx llegó a decir, "yo solo sé que no soy marxista"; más exactamente: *"tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste"*, como le respondió a los marxistas franceses; que es como afirmar, no me encasillen, no me reduzcan. Marx se negaba así a que lo transfiguraran en suministrador de recetas infalibles y verdades eternas.

"La filosofía del marxismo ya no puede ser concebida *solamente* como un materialismo dialéctico, pues su problema fundamental no es ni nunca ha sido ontológico -apunta Kohan. En realidad es una filosofía de la praxis que aborda los problemas fundamentales de la filosofía y la política –sobre todo de la política que es lo que más

nos interesa- en relación con la actividad práctica humana que pasa a tener la primacía desde un punto de vista antropológico".

Es sencillamente extraordinaria su disertación sobre el legado de Lenin, que reúne en un manojo filosofía y política, que habla de ejercer la hegemonía, que dinamiza la lucha de clases al colocar en sus manos el arma de las alianzas… Que le da subjetividad al campesinado, que no teme incorporar soldados a la lucha popular. Que le otorga trascendental importancia al papel de la subjetividad, a la acción y a la conciencia. Lenin, a quien podemos llamar el hombre de la praxis, tuvo la genialidad, sin desestimar la teoría, de priorizar el levantamiento insurreccional al congreso de partido. Era la hora de la insurrección, no de discutir si el capitalismo había alcanzado o no el grado de desarrollo que permitiera dar el paso a unas nuevas relaciones sociales. Lo imperativo y crucial era lanzar sobre el Palacio de Invierno a las masas de obreros y campesinos, determinar el flanco de la acción de los soldados que combatían al lado del pueblo y establecer el momento en que el Crucero Aurora debía disparar el cañonazo que indicara el comienzo de la insurrección para que todo el poder pasara a los soviets.

Hay interdependencia entre objetividad y subjetividad.

Kohan nos invita a repensar la filosofía del marxismo desde abajo y con los de abajo. No solo desde la academia y la intelectualidad, sino desde la práctica política, desde la lucha en todas sus modalidades. A comprender desde el marxismo y desde este hemisferio, la realidad de Nuestra América. A construir desde el pensamiento latinoamericano y caribeño, con Mariátegui, Ingenieros, el Che, Ponce, Martí, y Bolívar –agregamos nosotros-, y también Manuel -que pregonaba que la lucha armada generaba conciencia-, con lo mejor del pensamiento autóctono, una visión para la lucha, para destronar la oligarquía con una concepción, un movimiento con un norte, y con ansia irrefrenable de poder.

El intento de Kohan de sistematizar el pensamiento latinoamericano es un laudable esfuerzo y aporte tangible a la causa de nuestra redención.

Ni calco ni copia…, de acuerdo. Debemos ir por el camino de nuestros propios pensamientos y proyectos, manufacturados, amalgamados con nuestras realidades y costumbres, y nuestra historia de lucha. Porque tenemos historia. Aquí también hay un edificio en construcción. La hora de América está llegando. Inventamos o erramos, como dice el maestro Simón Rodríguez, quien nos instruye a través de sus enseñanzas al Libertador. *Usted formó mi corazón* –le escribió Bolívar- *para la libertad, para la justicia, para lo grande, para lo hermoso*…

Definitivamente Marx en Nuestra América no puede ser sin Bolívar, aunque aquel hubiese tenido una lectura precaria y equivocada de su gesta y del significado de su apasionada lucha, que hoy prosigue. Marx y Bolívar juntos constituyen en América Latina una potencia demoledora contra la opresión.

Arrojando los dogmas al incendio del olvido debemos reconocer que Bolívar es un poliedro de espejos que destella luces en todas las direcciones de la rosa de los vientos: Guerrero y Libertador. Creador de Estados sobre la base de la soberanía del pueblo. Impulsor de la formación en este hemisferio de una Gran Nación de Repúblicas que blindara nuestro destino. Precursor del antiimperialismo. Apóstol de la unidad. Quijote de la igualdad. Defensor de los indígenas, destructor de las cadenas de la esclavitud. *Sólo la democracia* –decía- *es susceptible de la más absoluta libertad*. "*Yo antepongo siempre la comunidad a los individuos. Las minas de cualquier clase corresponden a la república. El primer deber del gobierno es dar educación al pueblo"*… Ahí están las semillas del socialismo regadas en el surco abierto del corazón de América.

Por su proyecto político y social, de redención y libertad de los pobres del mundo, por su empeño de formar a toda costa una gran patria latinoamericana, Bolívar fue asesinado, mandado a matar, por el gobierno de Washington en una conspiración que involucró a las oligarquías de Bogotá, Lima y Caracas. Antes de él habían sido descuartizados por la corona opresora, Amaru y Katari, también Galán el comunero, y había ofrendado su vida, peleando, el gran Lautaro. Millares murieron por nuestra

independencia. Su sacrificio es la base de la nueva sociedad que construiremos; el fuego que impulsa la vindicta de los pueblos.

Una creación heroica debe ser el socialismo latinoamericano…Un socialismo asentado en nuestros valores. Nuestra América-Abya Ayala es un pueblo con historia. La noche latinoamericana tiene aurora y debemos salir a su encuentro. Los estrategas de nuestro destino, nuestros pensadores, fueron al mismo tiempo libertadores. Combatientes de la praxis. Eran palabra y espada, y lanza, al mismo tiempo. Bolívar creó a Colombia, que es unidad de pueblos y primer paso de la unidad continental, antes de que existiera liberada. La estructuró, le dio leyes y luego salió a formarla con su espada en los campos de batalla en Boyacá y en Carabobo. Era la impetuosidad. Nunca concibió la independencia y la libertad, aisladas de la revolución social, y de la unidad. Un bloque de pueblos libres constituido en equilibrio del universo, fue su sueño y será nuestro destino.

De este empeño, contrariando la santa alianza de los tronos opresores, decía Goethe de Bolívar que, "la reunión anfictiónica de Panamá con el propósito de formar una santa alianza de libertad, halagaba su espíritu de ciudadano del mundo y de patriota".

No hay vida fuera de la lucha. Es un derecho inalienable luchar por un mundo mejor. Frente al imperio sólo tenemos un deber: combatirlo. "*No teníamos más armas para hacer frente al enemigo que nuestros brazos, nuestros pechos, nuestros caballos y nuestras lanzas"*, apuntaba Bolívar. Pero hoy tenemos el arma de la unidad, y la fuerza del ejemplo, el espíritu y la decisión de nuestros libertadores.

Como dice Kohan, ahora tenemos otro enemigo más mortal que el coloniaje físico: el coloniaje espiritual, que engaña y desmoviliza. Contra él tenemos que concentrar toda nuestra energía colectiva. Reventando esas cadenas, será más fácil construir el nuevo mundo.

Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado, debe ser abordado releyendo nuestra historia. Con la certeza de que nunca fuimos definitivamente

derrotados, me atrevo a sugerir un estudio detenido del capítulo décimo, reforzando su final con las siguientes palabras de Bolívar: *“Si disponemos de una mayoría, empleémosla. Si no, no transijamos, pero defendamos el terreno con las armas en la mano y dejemos que nos derroten; la derrota permite la recuperación, en tanto que capitulando… se pierde el derecho de la propia defensa.* ***Victoria absoluta o nada****, Esa es mi bandera”*.

Introducción a la cuarta edición (venezolana)

Néstor Kohan

Las condiciones en que se escribió esta obra son muy diferentes a las actuales. Como se explica en la presentación a la edición cubana, el libro nace de un debate en el seno de la militancia revolucionaria del cono sur a inicios de los años 90. Años de ofensiva neoliberal, posmoderna, capitalista. Una época cruel, agresiva y despiadada donde tan solo pronunciar las palabras “socialismo”, “imperialismo” o “revolución” eran, para el sentido común predominante en aquel momento, sinónimo automático de locura y disparate. La expresión “pensamiento único” no era un eufemismo. Hasta los más iconoclastas se arrodillaban ante el mercado, mientras los “grandes” académicos —esos que van siempre nadando alegremente con la onda del momento— hacían muecas irónicas, simiescas y burlescas, cada vez que escuchaban la palabra endemoniada del marxismo.

Han pasado más de quince años desde la primera redacción del texto y más de diez de su primera publicación argentina. Luego de aquella inicial, sobrevino una segunda edición en Cuba y una tercera en Colombia, mientras el libro circulaba profusamente por internet.

Gran alegría nos produce que ahora se publique en tierras venezolanas —junto con otros libros nuestros como *Che Guevara: un marxismo para el siglo XXI*, *Ni calco ni copia: ensayos sobre el marxismo latinoamericano* y varias colecciones en historietas de los clásicos del marxismo—, en medio de las urgencias, las polémicas, las disputas y el torbellino imparable de la revolución bolivariana.

Bien lejos de la petulante euforia burguesa y la soberbia neoliberal de aquella nefasta década de los años 90, hoy el capitalismo está en crisis aguda. Hasta los más furiosos y fanáticos neoliberales proponen intervenir en la economía y nacionalizar empresas. Por supuesto que lo hacen para intentar salvar y remendar el capitalismo (algo infructuoso, por cierto), pero ello no puede ocultar que el recetario neoliberal ha resultado un auténtico desastre para los pueblos del tercer mundo y para toda la humanidad.

Rechazando la profundización de la barbarie capitalista, “*Otro mundo es posible*” fue la consigna de orden con la que se abrió el nuevo siglo. Al poco tiempo, adelantándose a muchos “teóricos” (en realidad ventrílocuos sin personalidad propia con apariencia de eruditos) y grandes popes del mundillo académico, el presidente Chávez sugirió que ese otro mundo posible no puede ni debe ser otro que el socialismo. Y allí nomás se abrió de nuevo la polémica. ¿De qué socialismo hablamos? ¿En qué consiste concretamente, más allá de las consignas y los gritos entusiastas, la alternativa actual al capitalismo? Para intentar intervenir

en ese debate abierto este libro se esfuerza por indagar en los clásicos del marxismo, leídos ahora desde un gran angular latinoamericano y tercermundista.

No somos inocentes, ingenuos ni equidistantes. Pretendemos aportar a una salida antimperialista, anticapitalista y socialista. Crítica del mercado neoliberal pero también crítica del "mercado popular". Cuestionadora del capitalismo salvaje pero también del "capitalismo con rostro humano" y de las medias tintas rodeadas de cooperativas y keynesianismo reciclado. Opositora de las tramposas soluciones del imperialismo transmutado en tierna oveja pero también cuestionadora de los falsos profetas del socialismo mercantil y su cálculo económico disfrazado de "autogestionario". Sin planificación democrática y centralizada de los recursos no habrá socialismo.

No lo ocultamos. Apostamos con la cabeza y el corazón, con toda nuestra energía militante y nuestros sueños al triunfo y a la radicalización de la revolución bolivariana. Dentro de nuestras pequeñas posibilidades nos proponemos aportar a la batalla por la hegemonía socialista en Venezuela, hacia el conjunto de los sectores populares pero, en particular, al interior de las filas bolivarianas de la revolución. Hegemonía que debe ser ejercida no sólo **a favor** del compañero Hugo Chávez y del proceso bolivariano sino también y al mismo tiempo **en contra de** la derecha escuálida y las corrientes políticas e ideológicas que pretenden frenar, neutralizar o desviar el rumbo del proceso de cambios radicales (socialdemocracia, socialcristianismo, vertientes burguesas o institucionalistas del proceso bolivariano, encarnadas en lo que popularmente se conoce como "boli-burguesía", es decir, la quinta columna dentro del proceso bolivariano). La batalla es múltiple. La derecha está fuera (esa es la más visible, la más descarnada, la más bruta, la menos inteligente) pero también está dentro mismo del proceso (esa es la más lúcida, la más peligrosa, la que tiene mayor capacidad de ir adaptándose y mimetizarse como el camaleón).

No podemos ni debemos olvidar las tragedias y los fracasos de Salvador Allende en el Chile de 1973 y del sandinismo en la Nicaragua de 1990. ¡Cuánta energía y dinero invirtió la socialdemocracia internacional para frenar, neutralizar y desviar ambos procesos desde adentro... siempre apelando a los señuelos de "la radicalización de la democracia", "el respeto a las instituciones", "la obediencia a la constitución" y "el pluralismo"! La misma operación que habían hecho en Portugal en 1975 ante la radicalización de la revolución de los claveles. No es casual que los jefes de la socialdemocracia portuguesa fueran condecorados públicamente por la CIA (a través del funcionario Frank Carlucci) por haber logrado desviar el proceso impidiendo que Portugal se convirtiera en "una nueva Cuba" a las puertas de Europa Occidental.

Para dar ese combate ideológico, imprescindible e impostergable, para tener claridad en el rumbo político y firme orientación estratégica en medio de la confusión y las aguas revueltas que todo proceso social de cambios radicales desata al debilitarse la obediencia y la "normalidad" que caracterizan la antigua hegemonía del capitalismo y sus instituciones, el marxismo resulta una brújula insustituible e incomparable. El marxismo entendido no como una mercancía inofensiva de consumo puramente universitario y circulación meramente académica que no molesta a nadie y que puede convivir con cualquier orden social (como sucede en la academia norteamericana o en la británica) sino como una concepción militante de la vida y del mundo, es decir, como método dialéctico, teoría crítica y filosofía de la praxis que se expresa organizadamente en una estrategia política de hegemonía. En este último caso, cuando logra salir de ese círculo vicioso —puramente discursivo y especulativo— que lo castra y lo mutila, el marxismo se convierte en un arma explosiva y demoledora. Un "virus" seductor que una vez que nos conquista el alma y la carne, los afectos y la inteligencia, ya no nos abandona más y siempre nos exige dar un paso más. Por eso los poderosos le tienen tanto pánico y se esfuerzan en reducirlo a "una teoría entre tantas otras teorías" que se oferta en el mercado de las ideas.

"*La filosofía debe convertirse en política para verificarse*", nos enseñaba Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*. Pero para ser útil y cortar con todo el filo militante de su arsenal teórico, sociológico y filosófico, el marxismo debe ajustar cuentas con su propio pasado. Sin hacer un balance crítico de su propia historia, no podrá ganar las nuevas batallas que se avecinan.

Barriendo a un costado los equívocos del eurocentrismo y la vulgata stalinista (otrora considerada por muchas burocracias como «marxismo oficial»), necesitamos construir una mirada latinoamericana de Marx, sin anteojeras. Nuestro Marx, bien lejos de la actual moda que en algunos medios le rinde hipócrita homenaje por sus supuestas «profecías» sobre la crisis capitalista, es un Marx que camina por las selvas, las ciudades, los pueblos y las montañas del tercer mundo al lado, codo a codo, junto a trabajadoras y trabajadores, obreras y campesinos, estudiantes y guerrilleros indomesticables. Todos ellos tenaces combatientes por el socialismo.

Al abordar a Marx desde este ángulo latinoamericano y tercermundista, no nos guiamos por los promocionados estudios poscoloniales, presentes en la agenda académica de Estados Unidos y Europa durante el último período, sino por una reflexión surgida de las aporías, incógnitas y dificultades del marxismo militante de nuestra América. No nos preocupa el "último grito" de la Matrix académica. No nos mueve un pelo el espíritu profesoral. El libro no se hizo

para escalar en alguna institución, ganar una beca u obtener el subsidio de alguna ONG. Nuestros objetivos, centralmente políticos, fueron y siguen siendo bien distintos.

Si Marx logró acertar en el diagnóstico de la crisis no fue por leer a Nostradamus, consultar algún oráculo secreto o visitar las pirámides. Marx no acierta a ver el futuro en una bola mágica de cristal. Lo que le permite visualizar las tendencias inmanentes del capitalismo hacia la crisis es el método dialéctico. Desde la dialéctica Marx ubica el foco de su mirada en el nudo de las contradicciones antagónicas que anidan en el corazón del modo de producción capitalista. Contradicciones que sólo podrán superarse si existe un sujeto político que combata la mercantilización de la vida y acabe con el capital mediante la organización y la estrategia de su praxis revolucionaria. Sin ese sujeto las contradicciones pueden prolongar y agudizar la barbarie hasta el infinito, hasta explotar, pero nunca habrá superación del capitalismo. A años luz de distancia del antiguo determinismo economicista que depositaba todas sus esperanzas en el "derrumbe" automático del capitalismo sin intervención subjetiva, este libro intenta y se esfuerza por rastrear en el seno del marxismo la dimensión del sujeto. Como nos enseñó Lenin, la mera crisis económica, de carácter objetivo, no genera revoluciones si no hay intervención subjetiva, la gran tarea pendiente de los revolucionarios y revolucionarias de América latina.

Resolver el enigma del sujeto implica, sí o sí, hundir el escalpelo en el esquematismo seudo marxista y superar de una buena vez aquellas dicotomías que durante demasiado tiempo han separado al objeto del sujeto, a la economía de la política y el poder, a la lógica del mercado de la lucha de clases y la lógica político-militar, a la dinámica de la acumulación, reproducción y crisis capitalista de las resistencias, rebeliones, insurrecciones, guerrillas e insurgencias populares.

En ese sentido, una de las principales conclusiones de esta investigación sostiene que el neoliberalismo y el reinado absoluto de las "leyes del mercado" nunca hubieran podido imponerse de manera "natural" sin los golpes de estado, la tortura, los secuestros, las desapariciones, los campos de concentración y toda la política de guerra contrainsurgente que el imperialismo implementó a escala internacional a inicios de los años '70. De igual modo, toda la crisis del capitalismo actual se volvería incomprensible si se hace abstracción o directamente se ningunea la resistencia de los pueblos latinoamericanos, palestino, iraquí, entre muchos otros. Es la resistencia de los pueblos la que obliga al imperialismo a invertir cifras incalculables en el despliegue de bases militares por todo el planeta (especialmente en América Latina). ¿Podrían existir las instituciones financieras internacionales sin ese sistema de bases militares? ¿Sería viable el "libre comercio" internacional, el reinado del dólar y el euro, sin ese imponente y prepotente sistema militar mundial? Precisamente para intentar remover los pesados obstáculos que durante tanto tiempo han impedido al marxismo abordar esos problemas sin

escindirlos ni separarlos este libro intenta indagar en la obra de Marx y en el modo en que el fundador de nuestra tradición reflexionó sobre estas múltiples incógnitas.

Ya no alcanza con denunciar el neoliberalismo. Tampoco con declarar, de manera autocomplaciente y pomposa, que “otro mundo es posible” al estilo de los foros sociales o las editoriales domingueras de las grandes firmas “lúcidas y bienpensantes”. Hay que dar un pasito más. Romper con el límite estrecho del progresismo y definirse. Cuando uno se define por algo, niega al mismo tiempo otras variantes. Toda definición implica determinación y al mismo tiempo negación (algo que desde Spinoza a Hegel es bien conocido). Definirse implica polemizar. Dicho en otras palabras. Hace falta tomar partido. Romper con la comodidad de lo vago e indeterminado. No podemos ser «amigos de todo el mundo». El falso y engañoso “prestigio” de la intelectualidad progresista que habla y escribe sobre lo humano y lo divino, y queda bien con todo el mundo, pero elude con elegancia y rechaza sistemáticamente pronunciarse sobre la insurgencia y la lucha armada en América Latina hoy apesta. Sencillamente apesta. ¡Qué tremenda y gigantesca hipocresía denunciar el neoliberalismo y la violencia en abstracto pero mirar para el costado cuando la CIA y la inteligencia colombiana, a través de los monopolios de la (in)comunicación, luego de violar sistemáticamente los derechos humanos en Colombia a un nivel que haría sonrojar a los carniceros Pinochet y Videla, acusan a la insurgencia de las FARC-EP de ser “narcos” y “terroristas”! Esa indiferencia meditada y planificada de cierta intelectualidad autopostulada como “progresista” es incompatible con la ética que nos enseña el marxismo, con su teoría crítica y con su filosofía de la praxis.

No podemos mirar para el costado y mucho menos hacerlo en nombre de Marx. ¿Por qué es políticamente correcto hablar del zapatismo mexicano pero resulta pecaminoso referirse a la mucho más poderosa y radical insurgencia colombiana?

¡Hay que apoyar a la insurgencia, en Colombia y en toda América Latina! La intelectualidad crítica tiene una inmensa tarea por delante en ese sentido. Recordemos que los hermanos vietnamitas, encabezados por Ho Chi Minh, no sólo combatían a los salvajes marines en las selvas de Vietnam. También desarrollaban toda una solidaridad internacional que ganó la adhesión de grandes intelectuales de renombre en el Occidente capitalista. ¿Se acuerdan de Bertrand Russell (un pensador insospechado de marxismo) participando con sus cabellos ya blancos y sus huesos flacos y muy viejos en movilizaciones contra las bombas atómicas y la agresión norteamericana a Vietnam donde incluso lo metieron preso? ¿Recuerdan al viejo Jean-Paul Sartre con su pipa y sus lentes que intentaban ocultar sus ojos desviados denunciando la guerra colonial y la tortura sistemática contra los guerrilleros en Argelia? ¿Quién dijo que hoy esa tarea ha caducado? A nuestro entender, ese mismo deber hoy se

repite con Palestina e Irak y, en nuestra América, con la heroica y digna resistencia armada del pueblo de Colombia, heredero de nuestros queridos Manuel Marulanda Velez y Camilo Torres. De esa resistencia armada habla y escribe con gran respeto y admiración Eric Hobsbawm en aquel famoso y polémico libro *Rebeldes primitivos*, pues él la conoció en vivo y en directo en alguno de sus viajes por América Latina en los cuales analizaba la lucha campesina. En el mismo sentido, gran dignidad ha tenido Noam Chomsky cuando en su libro *Estados canallas* afirma que las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo) no son terroristas ni narcotraficantes. Lo mismo ha subrayado James Petras en reiteradas oportunidades desde las entrañas del monstruo. Cuando tanto mediocre y oportunista de cuarta categoría se suma hoy al coro del macartismo contra la insurgencia, los grandes pensadores e intelectuales han sabido siempre tomar partido sin confundirse.

Digámoslo entonces claramente y sin ambigüedades, no importa si publicarlo “conviene” o “no conviene”, si es políticamente correcto o no lo es. Hace falta rodear a la insurgencia colombiana de toda una red de apoyo internacional como en su época tuvieron los guerrilleros de Vietnam. Es un deber no sólo político sino también moral para quien no tenga la conciencia comprada o la pluma (hoy el teclado de la computadora) subastada al mejor postor.

¡Basta de chantaje macartista! ¡Basta de deslegitimar a los revolucionarios! ¿Los grandes medios de comunicación dicen en sus noticieros que las FARC-EP son “narcos-terroristas”? ¿Y qué esperaban? ¿Qué el gobierno fascista de Uribe y su patrón yanqui las aplauda y las alabe encomiando sus altos ideales y su proyecto político comunista? ¿El dictador Somoza no llamaba “simples bandoleros” a los guerrilleros sandinistas del FSLN? ¿El general Videla no les decía “banda de delincuentes terroristas y subversivos” a los revolucionarios argentinos que se opusieron a su sangriento y genocida golpe de estado en 1976? ¿El Comando Sur del Ejército norteamericano y los funcionarios de Ronald Reagan no se referían a los sacerdotes cristianos de la teología de la liberación como “subversivos”? ¿El dictador Batista cómo llamaba a Fidel Castro y al Che Guevara? ¿Los aplaudía y los elogiaba diciendo que eran jóvenes idealistas y nobles? ¿Uribe y el Pentágono ahora se volvieron creíbles? ¿Qué pasa? ¿Nos olvidamos de los antecedentes de la historia de Nuestra América?

Aceptar ese chantaje es suicidar el pensamiento crítico o hundirnos en un tanque de materia fecal con la boca abierta. La cultura que acepta el límite de la jaula de hierro y canta dulcemente —incluso entonando melodías progresistas— dentro de la jaula, respetando sumisamente los barrotes y la disciplina, no es cultura. Es sencillamente una caricatura de cultura y un simulacro de actividad intelectual. ¿Qué importa si nos tienen interceptados los teléfonos, nos leen los correos electrónicos, nos ponen en listas de “sospechosos” o nos vigilan

como en *1984*? "*No podemos ni debemos permitir que el miedo disminuya nuestra capacidad de pensar*", declaró alguna vez Horkheimer... y tenía razón, aun cuando no llegó a conocer los aparatos de inteligencia de América Latina entrenados y dirigidos por la CIA.

Por eso, se equivocan gravemente aquellos que decretan, postulan y vaticinan el fin de los conflictos y la enfermedad terminal de la insurgencia. La batalla de las ideas, imprescindible, impostergable, fundamental, no consiste solamente en la búsqueda del consenso. Imaginar eso es un error político tremendo, ya regado en sangre por nuestro entrañable hermano Salvador Allende.

Hace largo tiempo que Antonio Gramsci nos explicó de modo inequívoco que la teoría de la hegemonía articula y debe combinar la batalla cultural con el ejercicio de la fuerza material, "*el consenso con los aliados y la violencia con los enemigos*", según su clásica formulación. Reducir la hegemonía —categoría teórica marxista para lo que hoy conocemos popularmente como "batalla de las ideas"— solamente a puro consenso equivale a convertir a Gramsci y a toda la teoría revolucionaria en la que él se inspira, en un simple decálogo de ilusiones socialdemócratas y reformistas. Tarea que en la Academia han intentado hacer hace ya muchos años desde Norberto Bobbio hasta Ernesto Laclau, "olvidando" y desconociendo que el propio Gramsci, en el cuaderno décimo de sus escritos carcelarios, dedicó extensas páginas a la crítica de Benedetto Croce precisamente por reducir la historia de Europa y del capitalismo a puro consenso, cuando en realidad, la historia profana se construye, además del plano específicamente cultural, "*con el hierro y con el fuego*". Ese es el Gramsci real, no el que deformó malintencionadamente la socialdemocracia, las ONGs y la Academia subvencionada por el capital. Tenía razón nuestro hermano Roque Dalton cuando escribió que "*la mejor cuna del partido es el fuego*".

Las nuevas generaciones de jóvenes revolucionarios de América Latina, que nacieron mientras se estaba derrumbando el muro de Berlín, tienen delante suyo un horizonte bien distinto al de los años '90. Hoy no sólo se discute la pertinencia y actualidad de la insurgencia sino que además vuelve a aparecer en la agenda política y en el horizonte del proyecto estratégico el socialismo. Ya no es una discusión entre cuatro gatos locos, bienintencionados pero aislados, sino en gran parte de los movimientos sociales de América latina. Un papel fundamental en la recuperación de ese debate lo ha jugado el presidente Hugo Chávez quien rompiendo toda norma de "protocolo" y desobedeciendo los "buenos modales" que supuestamente debe tener un jefe de estado —según los cánones de la CNN, la OEA, la ONU y la OTAN— se anima a decir lo que nadie dice: sin socialismo no hay salida para la crisis del capitalismo.

Hoy la gran tarea de la juventud es incorporarse con cuerpo y alma a la lucha. Dejar de lado los falsos profetas de la resignación y la impotencia, el consumismo y la mediocre y petulante banalidad del *american way of life*. Hacer oídos sordos a los tramposos predicadores de la socialdemocracia, el reformismo, el pragmátismo y el "realismo", que viven traficando con las esperanzas populares, haciendo politiquería barata y roñosa, comprando antiguos rebeldes y cooptando a los disidentes más radicales (como sucede hoy en Argentina). ¡Hay que echarlos del templo! Y echarlos con todos los medios posibles. América latina vive un nuevo tiempo. Es mentira que "no hay condiciones" —caballito de batalla de los años '80 y '90, esgrimido hasta el hastío por los timoratos y miedosos—. Hoy sí hay condiciones sociales, económicas y políticas para acelerar la marcha. El imperialismo está en crisis aguda, el neoliberalismo ya no goza de consenso, en política las ideas progresistas cada vez ganan más terreno, incluso en las elecciones (un terreno habitualmente dominado por nuestros enemigos y reacio a los cambios sociales). En ese contexto continental tan distinto de los años '90 donde se renuevan condiciones para la lucha y la confrontación, la juventud revolucionaria de América latina tiene un papel fundamental que asumir en el trayecto, empujando a los indecisos, dando aliento a los temerosos, convenciendo a los incrédulos y escépticos, arrastrando a los remisos y vacilantes, denunciando a los que se dejan comprar y cooptar. El gran ideal de la revolución socialista mundial, el comunismo, la causa más noble que haya conocido la humanidad, tiene que ser un motor fundamental. ¿Las fuerzas productivas hacen andar la rueda de la historia? Pues no hay fuerza productiva más imponente que las fuerzas morales, aquello que el Che Guevara sintetizó de modo magistral como "*los ideales más nobles de todos los comunistas del mundo*". Hoy Venezuela se encuentra en el ojo del huracán y puede ayudar muchísimo a que otros países también se liberen de la cadena imperialista y encaren la transición al socialismo a escala continental, única manera de alcanzar nuestra definitiva independencia por la que luchara el libertador Simón Bolívar (y nuestro San Martín) como tantas veces ha explicado el presidente Chávez.

Se torna imprescindible recuperar el tiempo perdido, superando esa tremenda confusión ideológica y ese bochornoso desarme político que predominó en los años '90. El pensamiento formidable de nuestro abuelo Karl Marx nos puede ayudar y mucho. Este libro, nacido en aquellos años tristes y mediocres, tiene por objetivo participar en esa batalla que, repetimos e insistimos, no puede ser solamente cultural. Ojalá sirva como granito de arena para conquistar corazones y voluntades para nuestra causa, la revolución socialista, en Venezuela bolivariana y también en el resto de América Latina.

La guerra de liberación continental por nuestra segunda y definitiva independencia no sólo no ha terminado, recién comienza. Nuestros muertos no han muerto. No se trata de qué lado se vive mejor sino de qué lado está el deber. Que cada uno cumpla con su conciencia.

Buenos Aires, abril de 2009

Introducción a la segunda edición (cubana)

Néstor Kohan

> Si vencemos, se hablará, por boca de amigos y enemigos, todo el tiempo que exista el hombre sobre la tierra, de nuestra audacia o de nuestra inhumana astucia. Si nos derrotan, ¿qué importa lo que se diga de nosotros? No estaremos aquí, Castelli, para escucharlos, ni en ningún otro lado que no sea dos metros debajo de donde crece el pastito de Dios [...]
>
> ANDRÉS RIVERA
>
> *La Revolución es un sueño eterno*

Originariamente, este libro nació a fines de 1993. Más precisamente, al regresar de un viaje a Santiago de Chile. Allí habíamos discutido e intercambiado opiniones con compañeros revolucionarios que seguían creyendo, a pesar de todo, en la filosofía del marxismo tal como la formulaban los manuales soviéticos más clásicos y ortodoxos de la época de Stalin. Compañeros que, en lo personal, eran —y deben seguir siendo, aunque nunca más los vi— grandes luchadores y grandes opositores a la dictadura de Pinochet y de sus aliados “democráticos”. Uno de ellos había estado preso en tiempos de la dictadura.

Yo no podía creer semejante asimetría entre lo que se hacía en la práctica y lo que se pensaba en filosofía. En las veinticuatro horas que duró el viaje de regreso en autobús de Santiago a Buenos Aires, me planteaba una y otra vez la misma pregunta: ¿Cómo esta gente tuvo y tiene tanta valentía y heroísmo para enfrentar a Pinochet en las cárceles y mazmorras del régimen y, cuando se expresan en el plano teórico, repiten los mismos lugares comunes y las mismas fórmulas disecadas de lo más rancio de la burocracia soviética?

Al volver a la Argentina, se me ocurrió escribirles y enviarles algunos trabajos e investigaciones sobre la filosofía del marxismo desarrollados desde una perspectiva crítica de aquella —ya por entonces— corroída ortodoxia. Apelando a la célebre formulación de Mariátegui, a esos materiales los titulé: “Ni calco ni copia. Apuntes para repensar la filosofía del marxismo”. Esos materiales nunca fueron enviados a Chile, pero me sirvieron como primer borrador para aclarar algunas ideas. Luego de aclararlas, “Ni calco ni copia” permaneció en una repisa de mi dormitorio juntando (literalmente) tierra. Si ya me había servido a mí, ¿para qué

publicarlo?, pensé. Me acordé entonces de Marx y Engels cuando entregaron *La ideología alemana* a "la crítica roedora de los ratones". Me hice la siguiente pregunta: si ellos dos, los grandes clásicos, nuestros maestros, tomaron aquella actitud, ¿por qué yo no podía hacer lo mismo? ¿quién me lo impedía?

Esa fue la primera versión del libro, nacida sin un plan preestablecido y al calor de una discusión política. Tenía dos capítulos finales que luego fueron suprimidos: uno sobre José Carlos Mariátegui, otro sobre el Che. Como el mismo título lo indicaba, desde el comienzo intenté leer a Marx vinculándolo a estos dos revolucionarios latinoamericanos, y viceversa. Luego, ambos capítulos pasaron a formar parte de otro libro, complementario de este: *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano.*

Más tarde, me recibí de profesor en la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Para ser licenciado había que presentar una tesis. "Ni calco ni copia" estaba completamente escrito de antemano. Pero pensé: ¿voy a subordinarme, voy a autocensurarme, voy a "limpiar" todo el libro de mis propias opiniones políticas, ajustándolas a la burocracia universitaria, en nombre de "la neutralidad académica"? ¿Voy a renunciar a mi propio pensamiento, remplazándolo por las opiniones del director de tesis y del jurado? ¿Valía la pena semejante autoflagelo político y moral a cambio de un papelito con dos sellos (el título)? No dudé siquiera un minuto. No estaba decidido a trastocar ni una coma, ni un punto, ni una sola proposición a cambio del "progreso", el escalafón y la "carrera académica". Era demasiado alto el precio que había que pagar "para subir la cuesta del gran reino animal", como dice un cantautor cubano.

Años más tarde, frente al título de doctor, se me presentó el mismo dilema con otros escritos. Yo tenía libros redactados de antemano que bien podían funcionar como tesis doctoral. Pero elegí exactamente la misma opción. No me arrepiento de nada. No tengo los papelitos ni los sellos ni el certificado de garantía que otorga la burocracia. Es más: renuncié a una de las cátedras de la UBA donde trabajé (en la que había entrado por concurso público), porque allí me prohibieron terminantemente dar clases sobre Antonio Gramsci o Carlos Marx. ¡La materia era nada menos que Filosofía Política!

No progresé en la carrera académica como varios de mis amigos y compañeros. Pero a cambio digo todo lo que pienso y no tengo que arrepentirme de una sola palabra o una sola oración. En este libro que el o la lectora cubanos van a leer a continuación no hay una sola línea de "compromiso" o "negociación" (tampoco en los otros que escribí y publiqué en Buenos Aires).

En medio de todo esto, en 1997, la revista *Casa de las Américas* publicó el último capítulo de "Ni calco ni copia" con el mismo título que luego elegí para la edición definitiva del libro:

Marx en su (Tercer) Mundo. Por su parte, la revista cubana *Marx Ahora* publicó el capítulo dedicado a Lenin.

En 1998, cinco años más tarde de su primera redacción, varias veces corregido y relaborado, el libro salió publicado en Buenos Aires por una editorial no política. Infructuosamente, había intentado publicarlo antes por medio de una editorial local de izquierda. Luego de seis meses de tenerlo en su cajón del escritorio, reclamé a la editora una respuesta. Supuse que no compartiría ninguna de las opiniones filosóficas y políticas del texto, pero, aunque preveía su negativa a publicarlo, esperaba de ella una crítica explícita. Nunca la obtuve. Burocráticamente —para no faltar a la tradición...—, me respondió con un dejo de cinismo en los labios: "No tenemos dinero para editarlo". Todavía me causa gracia aquella respuesta.

¿Por qué hice de todos modos aquel intento, previsiblemente frustrado de antemano? Porque el libro lo pensé siempre para que circule y sea discutido entre mis compañeros y compañeras de la izquierda argentina y latinoamericana. Nunca estuvo dirigido a complacer la mirada petulante, domesticada y (auto)castradora de los profesores universitarios. Quería interpelar a la militancia y pensar en voz alta —a través del papel escrito— con mis compañeros y compañeras. Cuando lo releo, un lustro después de aquella primera edición y una década después de haber sido escrito, sigue estando dirigido a la militancia.

Con el libro en la calle: ¿qué repercusión esperaba lograr? Algo mínimo y modesto: aunque sea un pequeño debate teórico y filosófico entre las corrientes revolucionarias y marxistas argentinas. Lo logré a medias.

En mi país, algunos pocos compañeros de partidos políticos marxistas o de corrientes estudiantiles de izquierda publicaron reseñas críticas o me hicieron llegar sus opiniones. Dos antiguos militantes del Partido Comunista argentino (PCA) escribieron un libro entero dedicado a criticar *Marx en su (Tercer) Mundo,* desde una óptica que seguía defendiendo con entusiasmo religioso los amados manuales soviéticos, de donde extrajeron puntualmente todas las citas de su libro.[1] A pesar del dogmatismo de la crítica, les agradezco la energía y el esfuerzo que invirtieron sus autores. En la ciudad de Rosario, algunos viejos militantes armaron un grupo para estudiar y discutir *Marx en su (Tercer) Mundo* (una de estas compañeras había estudiado filosofía en la URSS durante varios años). En la provincia de Buenos Aires, los miembros del equipo de formación política del Movimiento Teresa Rodríguez (MTR) —uno de los grupos piqueteros más radicales y combativos— adoptaron algunos capítulos de *Marx en su (Tercer) Mundo* para iniciar a sus nuevos militantes en el estudio del marxismo.

---

1 Cfr. Luis Viaggio y Julio Viaggio, *Volver a las fuentes. Por la reafirmación del materialismo dialéctico e histórico (Una crítica al libro de Néstor Kohan).*

Del exterior, no fueron muchos los que me acercaron sus opiniones, de aliento o de crítica. Creo no olvidarme de ninguno si menciono a: Fernando Martínez Heredia, Armando Hart Dávalos, Roberto Fernández Retamar y Pablo Pacheco López —a quien mucho le agradezco su solidaridad de siempre y, en particular, por esta iniciativa de edición cubana— (Cuba), Michael Löwy —quien lo citó en un artículo suyo sobre el *Manifiesto comunista*— (Francia), Carlos Nelson Coutinho (Brasil), Adolfo Sánchez Vázquez y John Holloway (México), Álvaro Márquez (Venezuela), Wolfgang Fritz Haug —quien lo utilizaría, según me comunicó, en algunas entradas de su *Diccionario histórico-crítico del marxismo* (Alemania) y Samir Amin (Egipto).

La propuesta específica del libro no se agotó allí. Se prolongó en otros dos textos que giraban sobre la misma problemática. Primero fue *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano;* luego, El capital. *Historia y método (Una introducción)*. Este último desarrolla un poco más en detalle las hipótesis iniciales de *Marx en su (Tercer) Mundo* y las prolonga principalmente sobre el método de *El capital*. El pretexto para escribirlo fue un seminario anual de lectura de la principal obra de Carlos Marx desarrollado desde el año 2000 hasta hoy en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. En este último ámbito el libro circuló profusamente entre militantes y estudiantes, lo cual me generó no pocas satisfacciones. Mientras discutíamos acaloradamente con estos compañeros sobre el materialismo dialéctico (DIAMAT), la teoría marxista del fetichismo o acerca de muchos otros temas relacionados, participamos de los cortes de avenidas, de las movilizaciones populares o de la huelga de hambre en defensa de los presos políticos argentinos. El estudio de Marx nos acompañó en cada una de esas actividades. Agotada su primera edición, recientemente volvió a editarse, en agosto del año 2003. A esta segunda edición, le agregué algunos materiales nuevos, entre los que se destaca una entrevista al compañero Orlando Borrego donde recuerda los círculos de lectura dirigidos por el Che Guevara para estudiar a Marx y *El capital.*

Sospecho —quizás me equivoco— que un joven lector o una lectora cubanos difícilmente lleguen a hacerse una idea cabal de todas las frustraciones, las amarguras y la impotencia que alguien dedicado a investigar el marxismo debe masticar cotidianamente en el capitalismo. Cuando un libro está escrito con pasión, no solo expresa un conjunto de hojas de papel en blanco cubiertas de tinta. Además, pretende condensar la voluntad de vivir de otra manera. El capitalismo jamás lo puede permitir. A través de mil mecanismos hegemónicos, burocráticos y represivos —cuya descripción extendería innecesariamente esta introducción— el sistema intenta día a día quebrar esa voluntad. Ante cada una de las frustraciones, de los sinsabores y de las amarguras, el autor se va convenciendo cada vez más de que solamente un libro o varios libros no alcanzan para cambiar la realidad. Dolorosamente se va abandonando toda

idea omnipotente de origen iluminista. Los libros y los debates teóricos constituyen un arma fundamental para lograr los cambios. Pero no son el único tipo de armas que hay que tener. La lucha por la hegemonía debe tener siempre por horizonte la lucha por el poder.

Cuando comencé a redactar esta introducción a la edición cubana, en junio de 2002, los aparatos de represión del Estado burgués argentino —que nunca se han desmontado desde la sangrienta dictadura de 1976— acababan de asesinar a dos jóvenes compañeros en una manifestación: Darío Santillán y Maximiliano Kosteki. Los dos, trabajadores. Los dos, de barrios humildes. Los dos, militantes. Uno tenía tan solo veintiún años; el otro, veinticinco. A uno de ellos lo fusilaron por la espalda. Está probado, está fotografiado, ya nadie lo discute. Poco tiempo antes, un grupo parapolicial había secuestrado a un estudiante secundario y le grabó en el pecho con una navaja o un cuchillo el símbolo del grupo terrorista de los años 70 AAA (Alianza Anticomunista Argentina). La hija de Hebe de Bonafini (presidenta de Madres de Plaza de Mayo), Alejandra, fue torturada en el año 2001 por un grupo paramilitar que intentó violarla en su propio domicilio. La represión "democrática" va *in crescendo* y, hasta ahora, goza de una inocultable impunidad, a pesar de todos los discursos oficiales que prometen, prometen y prometen… justicia.

¿Cómo seguir escribiendo después de todo esto? ¿Se puede seguir recitando de memoria formulitas marxistas en la Academia como si esto no sucediera? ¿Se puede seguir repitiendo dogmáticamente, para dar un ejemplo típico de la época de los manuales stalinistas, que el ejercicio de la violencia y el empleo de la fuerza material solo pertenecen a las primeras etapas "antediluvianas" del capital, pero en la sociedad capitalista madura estas dejan de ser centrales?

Hace tiempo, Hebe de Bonafini formuló una frase que me dejó pensando. "Al marxismo no solo hay que estudiarlo, hay que vivirlo", dijo serenamente con la sencillez de quien no fue a la Universidad ni tiene títulos académicos pero, a pesar de no haber leído *El capital* ni a Hegel ni a Kant, sabe profundamente de qué se trata.

Quien no se resigne a "recitar" simplemente frases, en este caso marxistas, pretenderá además vivir el socialismo, la revolución y el marxismo. ¿Se puede hacer entonces abstracción del asesinato y la tortura de estos compañeros y de los miles y miles de compañeros y compañeras en Argentina y en toda América Latina (excepción de Cuba) durante estos años? El marxismo, como filosofía de la praxis, como teoría crítica, como concepción materialista de la historia, como escala de valores y como método de estudio, tiene que ponerse a la altura de la época que nos toca vivir. No se puede mirar para el costado. La propia teoría tiene que poder pensar la sociedad —porque cada vez estoy más convencido de que nuestro principal objeto de estudio, siempre que hablemos de marxismo, es la sociedad, no la naturaleza— y dar

cuenta de estos asesinatos, de estas torturas, de estas desapariciones, de estas masacres, de estos genocidios burocráticamente planificados. Los dogmas del pasado ya no nos sirven para esto. Ya no alcanzan. Son completamente inoperantes. No hay que tener miedo de abandonarlos. Tenemos que pensar la historia y el presente de nuestra América, de América Latina, dando cuenta de ese carácter criminal y genocida de la civilización capitalista. Porque ninguno de estos hechos de barbarie son "accidentes" fortuitos ni excepciones de la regla. Lo fundante y lo "normal" no es la paz. Estos hechos de barbarie no son interrupciones entre dos momentos de civilización. La civilización capitalista moderna representa hoy la barbarie.

Elaborado entonces a principios de los 90 y editado en la segunda mitad de esa década, *Marx en su (Tercer) Mundo* es de algún modo hijo de su época. No podía ser de otra manera. La década de los 90 fue cruel. Fueron años de ofensiva capitalista en el terreno económico, político militar y también ideológico. Fueron años de desarme teórico en el campo popular y revolucionario. Para nosotros, fueron años de reflujo y de repliegue.

Por lo tanto, este libro constituye un intento de resistencia, de marchar a contracorriente. Así se plantea explícitamente desde el primer renglón de su edición argentina. La mayoría de las producciones críticas latinoamericanas de ese período están marcadas por ese intento de resistir la ofensiva enemiga.

Pero actualmente, a inicios del nuevo milenio, la situación ha comenzado a cambiar. Las nuevas protestas marcan un nuevo ritmo en el ciclo de las luchas de clases: desde las rebeliones de Chiapas, Seattle y Davos hasta Génova, Praga, Porto Alegre, Berlín y Barcelona. Acompañando estas rebeliones y protestas globalizadas, de la mano de la Revolución Cubana y Fidel Castro, en Venezuela se vive una nueva experiencia política encabezada por Hugo Chávez de signo innegablemente progresista, mientras en Brasil los sectores populares intentan resistir un proceso de creciente cooptación del gobierno de Lula por parte del gran capital.

En mi país, en diciembre de 2001, una parte importante del pueblo salió —salimos— a la calle para desafiar al gobierno y enfrentar el estado de sitio. Aunque nos costó la muerte (mejor dicho, el asesinato) de aproximadamente treinta compañeros, esa rebelión popular logró derribar al gobierno e hizo retroceder a las salvajes fuerzas de represión estatales. A los pocos días una nueva movilización popular logró derribar otro gobierno.

Luego vino el reflujo popular y la estabilización —relativa, pero estabilización a fin de cuentas— de la institucionalidad del sistema capitalista cuya representación política había sido fuertemente cuestionada en la calle. Con el decaimiento (momentáneo) de la protesta y una inteligente iniciativa política de los cuadros más lúcidos de las clases dominantes locales, se logró la parcial recomposición de la hegemonía burguesa. El nuevo gobierno del presidente

Néstor Kirchner combinó una oportuna crítica al neoliberalismo, con una apelación a reconstruir la vieja ilusión de un “capitalismo nacional”. Mediante la utilización de lo que Antonio Gramsci teorizó como “revolución pasiva” (que consiste en “ponerse en el bolsillo las demandas populares, encabezándolas e integrándolas desde arriba”) y “gatopardismo” (“que cambie algo para que nada cambie”), el nuevo gobierno logró bajar los decibeles de la conflictividad política. De este modo, el sistema logra ganar aliento y tiempo hasta que el movimiento popular retome la iniciativa. ¿Cuánto durará este *impasse* de la protesta? Hoy, a comienzos de septiembre de 2003, nadie lo sabe.

¿Por qué hacemos referencia a estos hechos de la lucha política cotidiana cuando se supone que la introducción a la edición cubana debe ser “filosófica” (como todo el libro)? Pues porque jamás concebí la filosofía divorciada de la vida, como alguna vez nos quisieron hacer creer los tristes profesores de la Academia argentina. La reflexión teórica ni empieza ni termina cuando abrimos y cerramos los libros. Para todo marxista latinoamericano que realmente viva y sienta y no solo piense la filosofía de la praxis, debe ser igual. El mundo de la vida, que no es otro que el mundo de la praxis histórica y de las luchas políticas, es lo primordial. Los libros y la teoría deben intentar expresarlo y no al revés.

Por eso pensamos y sentimos que estamos viviendo el inicio de un nuevo período histórico. Estamos pisando sobre un suelo movedizo. En América Latina ha comenzado a palpitar algo nuevo. Quizás —todo depende de nuestras fuerzas— de aquí en adelante la Revolución Cubana ya no esté tan sola, como estuvo a lo largo de estos últimos años.

En la política se respira el fin del capitalismo neoliberal. A pesar de la desesperada reacción militar del imperialismo y su nuevo macartismo, la ofensiva del capital iniciada a nivel mundial con Thatcher y Reagan comienza a perder fuerza. En el terreno filosófico, el posmodernismo, el postestructuralismo (de factura francesa) y el pragmatismo (de origen norteamericano) han comenzado a perder terreno y credibilidad. El marxismo, en tanto teoría de la hegemonía, filosofía de la praxis y teoría crítica del capitalismo, puede retomar la contraofensiva... a condición de que abandone definitivamente el pesado lastre dogmático que, como una soga al cuello, le sigue impidiendo dar la batalla en las nuevas condiciones mundializadas. El horizonte comienza a abrirse frente a nuestros ojos. Depende de nosotros profundizar esa apertura e ir hasta la raíz.

Pero en el orden de la lucha contra la dominación ni todo es tan fácil ni la solución es mecánica. No hay final feliz asegurado de antemano. Las opciones ideológicas no siempre son transparentes. Si las formulitas mecánicas y los esquemas apolillados de los vetustos manuales de las Academias de Ciencias de los países del “socialismo real” ya no atraen a ningún o ninguna joven que hoy quiera cambiar el mundo, ¿qué los remplazará?

Como en los últimos años la situación mundial y continental ha cambiado y se abren perspectivas alentadoras para el pensamiento crítico —luego de casi veinte años de hegemonía ideológica neoliberal— nuevos "profetas" intentan monopolizar la palabra y "dictar cátedra" a los jóvenes revolucionarios. Mencionemos tan solo a dos de estos nuevos "profetas" omnisapientes que pretenden ocupar el espacio abandonado por los viejos dogmas stalinizados.

En primer lugar, el más famoso de todos. El más célebre, el más aplaudido, el más celebrado (incluso por todas las derechas). El que actualmente ocupa la primera página de todos los suplementos culturales del mundo "civilizado": el filósofo italiano Toni Negri y su libro *Imperio.*[2]

Después de años de pensamiento mediocre, de reflexiones en migajas, de culto religioso al fragmento y a lo "micro", la filosofía se despereza y empieza a despertar del letargo. Negri ha vuelto a instalar un gran relato. ¡Era hora! Ese esfuerzo por construir una visión omnicomprensiva es lo mejor que aporta *Imperio*. Lástima que ese intento venga acompañado de un eurocentrismo brutal, que reproduce alegremente los mismos tópicos que *Marx en su (Tercer) Mundo* pretende cuestionar. En la prosa de Negri, tan festejada, no falta nada. Todo está a la vista. No solo cuestiona el camino de la Revolución Cubana, de Vietnam, de Nelson Mandela, de Malcom X (y de todos los revolucionarios que han emprendido la lucha armada contra el capitalismo) sino que también decreta, mientras celebra la globalización, el supuesto fin del imperialismo (¿?). Sin olvidarnos tampoco de su arremetida contra la teoría de la dependencia o de sus críticas —¿demoledoras?— contra Edward Said, Immanuel Wallerstein y Samir Amin.

Coronando este edificio teórico, que los principales medios de prensa de la derecha mundial han elevado a nueva profecía del siglo XXI, chocamos con el busto de Marx. Porque, a diferencia de sus primeros —y brillantes— trabajos, en los tiempos en que él era un abnegado militante de la organización radical italiana Poder Obrero, en *Imperio* Negri se queda con el busto, no con el pensamiento vivo de Marx. Para legitimar su visión apologética de la globalización y de la expansión mundial del capital, Negri cita, como no podía ser de otra manera, los artículos de Marx sobre la dominación británica en la India de 1853 pero... se le escapa completamente —¿equivocación inocente?— la revisión que el propio autor de *El capital* realiza sobre esta problemática en sus últimos años. La constatación de esta revisión constituye una de las tesis centrales de *Marx en su (Tercer) Mundo*.

---

2 Cfr. Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio.* Antes de esta edición traducida al español por Alcira Bixio, ya circulaba en internet una traducción "pirata" (ilegal) de Eduardo Sadier. Nosotros intentamos sentar posición en nuestro libro *Toni Negri y los desafíos de* Imperio, publicado en España (2002).

En segundo lugar, un intelectual mucho más cercano a los pueblos latinoamericanos. Sin el brillo ni la erudición teórica ni la prosa cautivante ni el pasado militante de Negri, el escritor alemán Heinz Dieterich ha logrado en estas latitudes una audiencia nada despreciable.

Para hacerle justicia, no podemos dejar de reconocer que entre Negri y Dieterich hay, sin embargo, un abismo político. Además de escribir junto a Noam Chomsky (lo que le ha otorgado cierta fama y le ha garantizado cierto público), Dieterich sí es un defensor de la Revolución Cubana. En ningún momento cae en la ingenuidad de decretar administrativamente "el fin del imperialismo" o en alguna de las otras puerilidades de Negri. No obstante, en sus libros profusamente difundidos durante los últimos años en Argentina y América Latina, vuelven a aparecen viejos dogmas, revestidos ahora con un ropaje y un maquillaje renovados. Pero no dejan de ser dogmas bien antiguos.

Como también sucedió con Régis Debray en los 60 y su poco feliz intento de canonizar y codificar a la Revolución Cubana reduciéndola a una caricatura unilateral y a una receta "foquista", pretendiendo convertirse de este modo en "EL TEÓRICO" (con mayúsculas) del guevarismo y el fidelismo; durante los últimos años Dieterich se ha esforzado por ocupar un lugar análogo en relación con el proceso venezolano encabezado por Hugo Chávez. Extrapolando de manera mecánica la experiencia venezolana en sus incontables libros, folletos y conferencias, Dieterich pregona para América Latina la unidad del pueblo con sectores de las fuerzas armadas. Afortunadamente, importantes sectores de la izquierda y del campo popular en la Argentina han hecho oídos sordos a esos reclamos de "unidad". ¿No aprendimos nada de la década del 70? ¿Las fuerzas armadas venezolanas son las mismas que las argentinas? ¿Tienen el mismo componente social? ¿Nos vamos a olvidar de que los coroneles argentinos que hoy emplean la retórica "nacionalista" son los mismos que fueron instructores contrainsurgentes en las escuelas yanquis de Panamá y de la contra en Nicaragua?

Pero lo que aquí nos interesa más, pues esta introducción es sobre un libro de filosofía, es el tipo de razonamiento teórico empleado por Dieterich para legitimar sus devaneos intelectuales.

Después de reconocer que "las doctrinas del socialismo 'realmente existente' ya no sirven como bandera de lucha y organización mundial" —lo cual es justo y cierto— Dieterich se lanza, como las viejas Academias de Ciencias de la URSS stalinizada, a legitimar su propuesta política a partir de… la naturaleza. Forzando los hechos hasta un límite increíble, llega a situar en la decodificación biológica del genoma la base fundamental para la construcción de una nueva sociedad. La llave para salir del capitalismo no está entonces en la lucha de clases, sino en... ¡el genoma!

Pero aquí no se detiene la nueva "profecía" que viene a remplazar —supuestamente— los dogmas del viejo DIAMAT soviético. No. Más adelante, Dieterich avanza y se anima un poco más, señalando que "Para transformar la sociedad hay tres caminos posibles: a) manipular genéticamente al ser humano, b) tratar de crear al "hombre nuevo" y c) cambiar las instituciones que guían su actuación [...] La opción b) ha sido aplicada por todas las religiones del mundo, seculares y metafísicas, con resultados desastrosos".[3] Por si no alcanzara, Dieterich califica de "utópico" al proyecto que apuesta a la construcción y creación del "hombre nuevo".

Este tipo de argumento es muy antiguo. Por una parte, opone arbitrariamente el cambio de las instituciones a la transformación de la subjetividad humana, como si el uno se pudiera hacer sin el otro. Por otra parte, vuelve a recurrir al viejo mito stalinista (ampliamente utilizado contra el Che Guevara y contra la Revolución Cubana durante los 60) según el cual la propuesta de sustentar un cambio socialista de largo aliento en la creación de un nuevo tipo de subjetividad histórica —"el hombre nuevo" en el lenguaje del Che— violenta las "posibilidades objetivas"...

Con otro ropaje, con otras citas, apelando a otras autoridades y, sobre todo, en otras coordenadas históricas, en los textos de Dieterich nos volvemos a chocar con el viejo arsenal naturalista y metafísico que en nombre de "LA CIENCIA" (en mayúsculas, sin diferenciar a las ciencias naturales de las ciencias sociales) legitima sus posiciones políticas reacias a todo proyecto radical. No casualmente, en los libros de este autor alemán, ese tipo de argumentaciones, que cuestionan por "utópica", "religiosa" y "desastrosa" la praxis guevarista de la creación del hombre y la mujer nuevos, vienen acompañadas de la propuesta política que aconseja a las nuevas generaciones de revolucionarios latinoamericanos "no hablar de socialismo"... sino tan solo de "democracia participativa".

Sin renunciar a la crítica, Gramsci nos enseñó a tratar de encontrar siempre los granos de verdad que encierran aun las propuestas más disparatadas. Por eso, se me ocurre que Negri y Dieterich, a pesar del eurocentrismo de uno y de la metafísica cientificista del otro, han encontrado gran audiencia porque hoy existe un público nuevo en América Latina y el resto del mundo. Nuevas generaciones comienzan a plantearse los viejos problemas, y los nuevos.

Detrás de la hojarasca de Negri, lo que rescato es su intento de volver a una visión totalizadora y holista, a un "gran relato", según la jerga posmoderna. Detrás de las profundas equivocaciones de Dieterich, me imagino que se encuentra algo cierto: hace falta un nuevo proyecto histórico para nuestros pueblos. El marxismo latinoamericano y la Revolución Cubana mucho pueden aportar en ambos sentidos.

---

3 Cfr. Heinz Dieterich, *Bases del nuevo socialismo*, p. 74.

¿La Revolución Cubana? Sí, la Revolución Cubana. Sin hacer caso omiso de sus problemas, sin obviar sus limitaciones, me parece que no se puede desconocer que hoy es imposible estudiar los avatares de Marx y su filosofía de la praxis en América Latina sin dar cuenta al mismo tiempo de la Revolución Cubana.

Sobre Guevara escribí en *De Ingenieros al Che*. Allí desarrollo mi visión de su pensamiento. Además, desde fines de 1996 y durante todo 1997 fui cofundador de la Cátedra Ernesto Che Guevara de la Universidad de Buenos Aires. Más tarde, en 2002, ahora en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, cofundamos la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara que, en 2003, se transformó en Cátedra de Formación Política Ernesto Che Guevara. El Che ya no estaba entonces "de moda" —como en 1997. No nos importó. Seguimos siendo guevaristas. Con la moda, sin la moda, contra la moda.

La experiencia pedagógica y las reflexiones teóricas que tuve oportunidad de desarrollar en esta Cátedra Che Guevara las volqué en dos libros distintos. El primero, centrado en un nuevo intento de pedagogía del marxismo, se titula *Introducción al pensamiento marxista*. Tratando de evitar los vicios clásicos de los antiguos manuales de marxismo (el eurocentrismo, el dogmatismo, la deshistorización, la pedagogía de la repetición y la cita mecánica, etc.), allí desarrollamos un intento de aproximación al pensamiento marxista desde América Latina y a partir de una óptica guevarista. El segundo, que retoma varias de las clases dictadas en la Cátedra del Che de la Universidad Popular, junto con entrevistas y reseñas bibliográficas, se titula *Che Guevara: otro mundo es posible*. De algún modo, este último prolonga *De Ingenieros al Che.*[4]

Sobre Fidel, en particular, no escribí nunca un ensayo. Sí, obviamente, sobre la Revolución Cubana, de la que él es protagonista esencial, y sobre su influencia en la cultura argentina. Sin embargo, tuve una alegría enorme (y un orgullo, no me da ningún tipo de vergüenza decirlo y escribirlo, a pesar de que muchos intelectuales progresistas argentinos fueron fanáticos partidarios de Cuba en los 60 pero hoy prefieren hacerse los distraídos) cuando lo conocí personalmente en enero de 2001. Como jurado de Casa de las Américas, tuve la oportunidad —y la suerte, ¿por qué no?— de encontrarme con Fidel.

Esa larga noche que, junto a los demás miembros del Jurado, pude conversar con él, le pregunté acerca de muchos temas del marxismo, particularmente sobre el latinoamericano: acerca de Julio Antonio Mella, la Reforma Universitaria de 1918, José Ingenieros, Antonio Guiteras, el viejo Partido Socialista Popular, el Moncada, el Movimiento 26 de Julio, el Che y también sobre Stalin. Si bien la charla terminó muy tarde, me quedé con ganas de seguir conversando y aprendiendo.

Aunque esa noche no pude dormir por la emoción, tiempo después me pregunté qué hubieran pensado de Fidel y de mi interrogatorio, un poco inquisitorial pero repleto de admiración, todos estos “teóricos” argentinos de la mansedumbre y la resignación, que han copado muchas cátedras de la Universidad en Buenos Aires y no pocos medios de comunicación de masas. Todos estos nadadores que van con “la marea” del momento: fueron castristas en los 60, peronistas montoneros en los 70, “postmarxistas” en los 80, socialdemócratas en los 90 y vaya uno a saber qué cosa en los años 2000.

No sé que hubiesen pensado. Y aunque muchos de ellos fueron mis profesores y en su época los escuché con demasiada paciencia, ya no me importa tampoco qué piensan. Lo que sí sé, de lo que sí estoy completamente seguro, es de que los compañeros y compañeras de mi generación ya no podemos prestarles atención ni seguir presos de sus miserias personales y mezquindades políticas.

Estamos en un nuevo siglo y se abren ante nosotros nuevos desafíos. El mundo está cambiando. ¿Hacia dónde irá?

Supongo yo, me imagino, que un joven cubano o una joven cubana que comience a leer este libro, tendrá muchas interrogantes abiertas como también yo las tengo. A nosotros nos toca una responsabilidad enorme. En Cuba, defender, consolidar y profundizar aún más el cambio permanente de las personas, las relaciones sociales y las instituciones. La revolución socialista no se puede detener. Pero Cuba no podrá defender y profundizar su revolución si sigue sola y aislada. Ya Marx se había percatado en el siglo XIX que los cambios deben tener escala universal en nuestra época. La revolución por la que luchamos debe ser mundial. Es una cuestión de vida o muerte. Para que Cuba no retroceda, Argentina, Brasil, México, Colombia, Venezuela y toda América Latina también deben hacer sus propias revoluciones y marchar al socialismo. El asesinato, la tortura, la cárcel, el sufrimiento y la desaparición de tantos miles de compañeros y compañeras no pueden haber sido en vano. Las tareas que ellos y ellas se plantearon siguen pendientes.

No podemos esperar mansamente, con modorra y brazos cruzados, que la modernidad europea nos libere, que “la civilización” nos emancipe, que “el desarrollo de las fuerzas productivas y la inversión de capitales” nos rescate. Las nuevas generaciones latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad sobre nuestros hombros y un desafío gigantesco por delante.

En función de esa responsabilidad y de ese desafío, no estaría de más recordar aquellas palabras encendidas que, en 1819, —cuando el pequeño Carlitos Marx tenía apenas un año de

---

4 Cfr. *Introducción al pensamiento marxista* y *Che Guevara: otro mundo es posible.*

vida y todavía estaba en los brazos de Enriqueta Pressburg, su madre— pronunciara José de San Martín:

Compañeros del exercito de los Andes:

La guerra se la tenemos de hacer del modo que podamos: sino tenemos dinero, carne y un pedazo de tabaco no nos tiene de faltar: cuando se acaben los vestuarios, nos vestiremos con la bayetilla que nos trabajen nuestras mugeres, y sino andaremos en pelota como nuestros paisanos los indios: seamos libres, y lo demás no importa nada...

Introducción a la primera edición (argentina)

Néstor Kohan

> Los dominadores de cada momento son los herederos de todos los que alguna vez han vencido en la historia. La empatía con el vencedor beneficia siempre al dominador del momento.
>
> WALTER BENJAMIN
>
> *Apuntes sobre el concepto de historia*

> ¿Qué significa, entre tantos otros quehaceres, "hacer" filosofía para quienes tenemos el privilegio de mantener la vida cuando tantos otros la perdieron? ¿Qué significa, en estas condiciones, pensar?
>
> LEÓN ROZITCHNER
>
> *Filosofía y terror*

Este es un libro a contracorriente. No nos interesa subirnos al carro sangriento de los vencedores y de sus industrias culturales. Se nos plantea tratar de pensar la historia, la política y la filosofía desde abajo, a contrapelo de las modas permitidas e incluso promovidas por los mediocres con poder. Se trata de conjurar la gratuidad inducida de la escritura y la caprichosa vacuidad de la palabra. Hoy, bajo la mirada vigilante del amo, se puede decir "todo", discurrir acerca de "todo", experimentar y jugar con "todo"... siempre y cuando no se aborde lo intocable ni se mencionen los nombres prohibidos o los temas malditos. El perímetro de lo pensable y discutible es muy amplio... llega hasta donde se extiende la colorida tolerancia amistosa siempre sustentada en una latente y gris amenaza de muerte. Ese es actualmente el campo inconfesado que rige y delimita la posibilidad del pensar. Se trata, por fin, de vencer el temor, de sobrepasarlo y quebrarlo. Ese es el gran desafío.

Es que no solo han dirigido su artillería contra el movimiento popular y revolucionario, contra sus valores y su memoria. Además, nos han expropiado la teoría revolucionaria, nos han desarmado.

Como resultado de un conjunto muy vasto de estrategias políticas de los sectores de poder hicimos nuestras las categorías, el discurso, el pensamiento y los términos del enemigo. Los internalizamos. La dominación no solo está afuera, también está dentro de nosotros mismos.

Nuestro desarme histórico no fue casual ni accidental. Fue un resultado directo de la derrota —provisoria, siempre provisoria: donde hay poder hay resistencia— a la que nos sometieron los poderosos en su guerra contra " la subversión", es decir, contra el pueblo. Una guerra cruel, despiadada, sin límites en el tiempo ni el espacio. Una guerra salvaje, implementada no solo por las fuerzas armadas sino también por la fuerza social que las apoyó, financió y, en última instancia, dirigió.

Si esa es indudablemente la primera causa del actual desarme, no podemos soslayar otros determinantes. Al haber despreciado el trabajo teórico —esa sospechosa obsesión de "los intelectuales"...— y subestimado la batalla cultural de resistencia, importantes sectores del movimiento revolucionario fueron involuntariamente complacientes con esa operación ideológica de contrainsurgencia. La derrota no comienza con el triunfo de las fuerzas armadas y la burguesía financiera en lo local ni con la caída del Muro de Berlín en lo internacional. Viene de mucho antes, desde el momento en que la cristalización dogmática impidió desarrollar eficazmente la contrahegemonía.

Ser radical es aferrar las cosas desde la raíz, sentenciaba el joven Marx. Pues seamos radicales y lleguemos hasta las raíces. La nueva guerra es una guerra cultural. Debemos retomar la ofensiva. De una vez por todas, debemos retomar la ofensiva.

Desde ese objetivo bien preciso este libro pretende seguir un hilo problemático conductor, el de invitar a los lectores a emprender desde las nuevas condiciones políticas abiertas en nuestra América y en el Tercer Mundo una relectura y un replanteamiento global del pensamiento inaugurado por Carlos Marx. *Se trata de apropiarnos del marxismo desde una visión no colonizada de antemano*. Se trata, entonces, de superar viejos esquemas, añejos dogmas, creencias coaguladas cuyos obstáculos aún siguen pesando como pesadillas en el cerebro de nosotros, los vivos.

Hemos mencionado el "Tercer Mundo". Incluso el título del libro hace referencia a él. Podríamos adoptar provisoriamente esta categoría para designar a América Latina, Asia y África tal como lo hacía el comandante Che Guevara en su célebre "Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental". Aunque no pretendemos, sin embargo, atribuirle al concepto solamente aquella denotación, fijándola ahistóricamente de antemano.

Las violentas y repentinas reconfiguraciones experimentadas en los últimos años (derrumbe de la URSS y de su culto a la burocracia, globalización capitalista y expansión imperialista sin precedentes, recolonización del Este europeo, aparición de bolsones "tercermundistas" en las

mismas megametrópolis capitalistas occidentales, etc.) obligan a repensar también tal concepto. La hegemonía del capital imperialista se profundiza, la subsunción real del planeta en sus fauces se mundializa. *Por eso es que el Tercer Mundo no ha desaparecido: se ha multiplicado. De la mano del imperialismo, cada vez más agresivo y militarizado, el mundo entero marcha hacia su tercermundización*.

El término "Tercer Mundo" nació justo a mitad del siglo XX, en un planeta polarizado por dos superpotencias. Su impulsor fue francés. El demógrafo, antropólogo e historiador de la economía Alfred Sauvy quien utilizó por primera vez esa expresión el 14 de agosto de 1952, en el semanario francés *L'Observateur*. Su artículo terminaba así: "pues, finalmente, este Tercer Mundo ignorado, explotado, despreciado como el Tercer Estado, quiere, él también, ser algo". De esta manera, parafraseaba una famosa frase del sacerdote Sieyès, quien definía así al Tercer Estado de la Revolución Francesa: "¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué ha significado, hasta hora, en el orden político? Nada. ¿Qué pide? Convertirse en algo".

Alfred Sauvy —quien no era marxista— se basó en esta analogía histórica con la revolución de 1789 para describir y, al mismo tiempo, polemizar. Describió a la mayoría de la población del planeta que no era ni el Primer Mundo (la aristocracia en la analogía de 1789) ni el Segundo Mundo (la Iglesia y los clérigos, siempre dentro de la analogía), sino el Tercer Mundo, o sea… los terceros Estados. De este modo, la expresión le servía para marcar distancia con Estados Unidos y la Unión Soviética, catalogadas analógicamente como… una aristocracia y una iglesia.

En el momento en que Sauvy acuña la palabra, había un Primer Mundo, capitalista desarrollado, imperialista y metropolitano, y un Segundo, que pretendía ser socialista o tenía ambiciones de constituirse en algo así como "la capital del socialismo". El resto… era el Tercer Mundo, colonial, semicolonial, subdesarrollado, dependiente y periférico, que reunía la mayoría numérica del planeta. Dentro de este Tercer Mundo se ubicaban sociedades como Cuba o Vietnam, que habían roto, a través de revoluciones socialistas, con los lazos coloniales y dependientes.

Medio siglo después, aquella palabra no está de moda. Para designar la misma realidad social, suele emplearse más a menudo el término geográfico "Sur". Aunque resulta sumamente equívoco y ambiguo. Argentina está en el Sur. Australia también. Sin embargo, esta última, socialmente hablando, pertenece al "Norte". Actualmente, hay países del Este europeo que, geográficamente, están en el "Norte", aunque socialmente pertenecen a los países del "Sur".

No obstante la desaparición de una de las dos superpotencias (la que correspondía al Segundo Mundo), si partimos del significado conceptual que tuvo este término durante la mayor parte del siglo XX —hambre, racismo, subalimentación, subdesarrollo coexistente en forma

combinada con el hiperdesarrollo, dominaciones coloniales y guerras imperiales, desfase tecnológico, abrupto contraste entre lo moderno y lo premoderno, entre la periferia y las metrópolis, represiones salvajes, superexplotación, etc.— a comienzos del siglo XXI el Tercer Mundo incluye en su seno cada vez mayores cantidades de población.

Se han modificado las condiciones y articulaciones entre los Estados-naciones, la soberanía de las clases dominantes internas y la dominación mundial del capital, pero se reproducen en escala ampliada las notas características que lo "distinguieron" hasta el momento. *Esa reproducción ampliada en escala universal no se produce por falta de capitalismo. Es la lógica consecuencia del capital.* El capitalismo no falta, sobra. De ahí que —aun dando cuenta de estas notables modificaciones— optemos por seguir manteniendo y empleando este término. La hipótesis principal del eje problemático que proponemos se apoya en el cuestionamiento de aquella hermenéutica del marxismo otrora "oficial" (compartida tanto por los "profetas" de la II Internacional como por "la iglesia" soviética y sus diversos desprendimientos "cismáticos") que concibió este *corpus* teórico como una filosofía metafísica de la materia, entendida como doctrina universal y necesaria, a partir de la cual se dedujeron un esquema general y una filosofía de la historia también universal. Ambos legitimadores del desprecio teórico hacia los problemas específicos del Tercer Mundo y dentro de él particularmente por los de América Latina. Ambos poseedores de un carácter marcadamente prescriptivo y normativo basado en el "modelo clásico" de Europa occidental —y *pretendidamente* válido para todo tiempo y lugar. Un modelo que con toda justicia puede denominarse *metafísico.*

A partir de la crítica de ese modelo teórico el libro intenta avanzar hacia la reconstrucción del marxismo entendido como una filosofía de la praxis activista, humanista y libertaria, cuyo fundamento revolucionario está constituido por una perspectiva historicista radical. Filosofía de la praxis que, si bien reconoce la necesidad de los enfrentamientos capilares (los únicos que aceptan el posmodernismo y el posestructuralismo), no renuncia ni abandona los proyectos globales, es decir, la categoría de totalidad.

Este intento de dar un paso atrás para reconstruir desde una nueva óptica la filosofía del marxismo se sustenta en la discusión crítica de sus presupuestos epistemológicos y lógicos, sociológicos e históricos, así como también antropológicos y económicos a partir de los cuales se propone rediscutir sus problemas y categorías clásicas: trabajo. fetichismo (y su estrecha conexión con la teoría del valor), historia, progreso, libertad, tanto como aquellos otros referidos a la cuestión del poder y a la relación que une y separa el marxismo con la modernidad centroeuropea.

Quien escribe es consciente del crucial momento por el que atraviesa la izquierda revolucionaria en América Latina y el resto del mundo. En nuestro país sufrimos una profunda

derrota en los años 70, ideológicamente profundizada a fines de los 80 por la estrepitosa caída del Muro de Berlín. Símbolo emblemático, si los hay, del bochornoso derrumbe del sistema euroriental que arrastró inercialmente —en medio de la más cruel y sanguinaria guerra ideológica de la que se tenga memoria— a las más diversas corrientes anticapitalistas, incluyendo en el alud también a aquellas que lo cuestionaban desde hacía largo tiempo.

A pesar de reconocer los obstáculos históricos y políticos de nuestra época —mucho más fuertes que los epistemológicos— en los que se inscribe el intento de este trabajo, creemos no equivocarnos al pensar que hoy en día la relectura filosófica de los clásicos —de cuya actualidad el grosero e ideológico intento del funcionario Francis Fukuyama con W. F. Hegel en los 90 fue un claro exponente— se ha vuelto verdaderamente inaplazable. De ahí la necesidad de intentar una revisión global del pensamiento de Marx. Recuperar a Marx es la prioridad, si realmente queremos superar el desarme. Si verdaderamente queremos ir hasta la raíz.

Urgente e inaplazable revisión, decíamos, no solo ya en los ámbitos académicos sino también —y quizá principalmente, desde nuestro punto de vista— en el campo cultural de aquellos que intentan subvertir el orden "realmente existente" a través de sus prácticas políticas y sociales.

Al utilizar el término “revisión” estamos desde el comienzo alertados de la carga peyorativa y descalificatoria que este implicó en el interior del paradigma marxista, desde las célebres polémicas que Vladimir I. Lenin llevó adelante contra aquellas corrientes políticas reformistas que intentaron en el pasado “revisar” las teorías de Marx para adaptarlas y hacerlas dóciles al capitalismo.[5] Aun tomando en cuenta esta voluminosa y pegajosa carga semántica —y a pesar de ella— consideramos que la situación histórica ya no es la misma. Hoy hay que revisar, y a fondo. Pero no para adaptarnos al régimen del capital y de sus portavoces sino para volvernos más *radicales* que nunca. Si fuimos derrotados no fue por pedir demasiado sino justamente por pedir muy poco. No hemos sido lo suficientemente revolucionarios. Lo mejor aún no ha sido dicho ni hecho.

Necesitamos cuestionar hasta las últimas consecuencias el régimen capitalista, su modo de vida, su cultura, su reproducción ideológica, sus fantasías y proyectos —que hasta el momento gozan de un grado importante de consenso dentro del campo popular— y para ello nos vemos impelidos a afilar aún más nuestras propias herramientas teóricas.

Por eso hoy se debe *revisar desde una perspectiva crítica,* sin el más mínimo temor, el pensamiento inaugurado por el autor de *El capital* así como aquellas interpretaciones tradicionales y “oficiales” que de él se hicieron. Ese ejercicio paciente, tozudo, persistente y a largo plazo no nos debe hacer olvidar que, como también dijera el joven Marx, la crítica —si no

quiere ser impotente— debe apuntar no hacia sí misma sino hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio, la práctica a la altura de los principios, es decir, la revolución. ¿Sabremos estar a la altura de semejantes principios?

5 Cfr. Vladimir I. Lenin, “Marxismo y revisionismo”, *Obras completas*, t. XV, pp. 23-33.

Sobre la historicidad del marxismo

> Las revoluciones proletarias se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado para comenzarlo de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos.
>
> CARLOS MARX
> *El 18 brumario de Luis Bonaparte*

El marxismo nace en la Europa de mediados del siglo XIX articulado a partir de una doble determinación: por una parte, como una filosofía de la praxis y una teoría de la historia y de la sociedad capitalista y, por la otra, como expresión del movimiento político y social de las clases trabajadoras de las metrópolis capitalistas occidentales.

El nexo que relaciona al marxismo con los procesos históricos de constitución, desarrollo, contracción y expansión del movimiento político del cual intentó e intenta ser expresión sufrirá a lo largo del último siglo y medio una constante tensión dialéctica. Pues si la teoría se desarrolló "como expresión del movimiento real" que tenía lugar ante los ojos de su fundador, tal movimiento experimentará a su vez una permanente expansión hacia su universalización que repercutirá —con no pocos problemas— sobre la propia teoría. A cada onda expansiva del primero sucederá una revaluación teórica correspondiente, incluso en reiteradas oportunidades vivenciada como crisis, en un vaivén ondulatorio hasta el momento inacabado. La hoy llamada "crisis del marxismo" no es la primera ni la última. Toda la historia del marxismo no es más que la historia de sus respectivas "crisis".

La conflictiva y problemática relación entre el movimiento político, la sociedad capitalista y la teoría filosófica e histórica comenzará en vida del propio Marx, quien rexaminará sus propios parámetros categoriales y conceptuales a medida que la sociedad burguesa se vaya expandiendo por el mundo y el movimiento social vaya acumulando experiencias en la lucha de clases, y continuará con las diversas generaciones de marxistas posteriores tanto en Europa como en los otros continentes. La crisis —y la negatividad interna que esta presupone— es inmanente a la propia teoría, si es que la teoría tiene la suficiente vitalidad como para no convertirse en un dogma rígido que expulse de su seno toda negatividad.

En América Latina comienza a conocerse la obra de Marx a partir de 1870 cuando un periódico de los trabajadores mexicanos publica por primera vez el *Manifiesto comunista,* mientras que solo en 1898 el público de habla hispana tuvo acceso a *El capital* (libro I) a través de la primera traducción realizada en España por Juan B. Justo. Pero ya antes de esta fecha

los emigrantes europeos leían en América las obras marxistas más conocidas (básicamente el *Manifiesto,* el libro I de *El capital* y el *Anti-Dühring)* en alemán, italiano o francés. Y este particular fenómeno de "recepción" no fue un accidente casual, pues la primera generación de marxistas en América Latina fue europea.[6]

El manejo de la teoría que realizaban estos círculos de obreros inmigrantes se circunscribía la mayor parte de las veces a la divulgación basada en una adscripción doctrinaria externa cuya principal función consistía en dividir aguas con los anarquistas, en servir de fundamento a una ideología del progresivo desarrollo, modernización y democratización de la sociedad y en proporcionar argumentos para la crítica de las fuerzas burguesas y oligárquicas de la denominada "política criolla". Pero nunca alcanzaron el nivel de comprensión que posibilitara su utilización como instrumento de análisis de la nueva realidad latinoamericana.

En esos círculos primigenios la lectura predominante de la filosofía del marxismo a fines de siglo y comienzos de este era obviamente la que correspondía a la II Internacional, de fuertes y robustas tendencias cientificistas y evolucionistas, tanto en los que se adherían al "revisionismo" (por ejemplo Juan B. Justo) como en los que lo hacían con "la ortodoxia" (para el caso, Enrique del Valle Iberlucea). Justo cuestionaba la dialéctica marxiana de estirpe hegeliana a la cual oponía el denominado "realismo ingenuo", criticaba la teoría del valor e interpretaba la teoría de la historia como una teoría de la evolución de las sociedades, mientras que Iberlucea —por influencias de Antonio Labriola— ponía mayores distancias frente al economicismo pero se adscribía rotundamente al determinismo kautskiano.

La gran ruptura teórica en esta tradición se produce con la revolución rusa de 1917 y el surgimiento de una intelectualidad local de vocación leninista que posibilitó la lectura de otro Marx a través de la óptica de la III Internacional. La influencia de la revolución rusa acicatea desde afuera la radicalización interna del movimiento antimperialista. La Reforma Universitaria nacida en la Córdoba de Deodoro Roca venía haciendo suya desde 1918 y difundiendo por todo el continente la prédica antiyanqui del modernismo literario, aquella "hermandad de Ariel" que había nacido con José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Ingenieros. Este último será en nuestro país el principal intelectual receptor y difusor del "experimento maximalista" bolchevique con sus conferencias y artículos en defensa de la revolución rusa, reunidos en *Los tiempos nuevos.*

---

6 El primer periódico marxista de Argentina fue *El Obrero,* publicado en Buenos Aires desde 1890 y dirigido por el ingeniero alemán Germán Ave Lallemant, miembro de la asociación alemana Vorwärts (fundada en Buenos Aires en 1882*)* y estrecho colaborador, junto a Pablo Zierold —quien escribía desde México en la misma época—, de la revista alemana *Die Neve Zeit* dirigida a fines de siglo por Carlos Kautsky. (Cfr. Víctor O. García Costa, comp., *El Obrero. Selección de textos).*

De esa vertiente latinoamericanista y antimperialista, impregnada de arielismo y solidaria con la revolución de 1917, nacerá en Buenos Aires la Unión Latinoamericana en marzo de 1925, fundada por Ingenieros —redactor de su acta de fundación—, Alfredo L. Palacios, Carlos Sánchez Viamonte, Florentino V. Sanguinetti y Aníbal N. Ponce, entre otros. En Perú, será la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) de Víctor Raúl Haya de la Torre quien intentará hegemonizar esa tradición, por lo menos, hasta la ruptura con José Carlos Mariátegui.

Es a partir de estos años cuando en el marxismo europeo se produce, por la violenta expansión del movimiento político anticapitalista, una apertura mental hacia las realidades de lo que se denominó en aquel momento "el mundo colonial y dependiente". Por primera vez se intenta comenzar a estudiar seriamente las formaciones sociales latinoamericanas con el método de Marx. Pero, lamentablemente, en un período muy breve a partir de la muerte de Lenin —quien había caracterizado a la Argentina como "país semicolonial" en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*— comienza a cristalizarse en ese mundo cultural una particular interpretación filosófica del marxismo que se tornará definitivamente hegemónica en el VI Congreso de la Internacional Comunista de 1928, cuando Nicolai I. Bujarin establece públicamente que la filosofía oficial de la Internacional es el "materialismo dialéctico".

Abandonando aquel primer latinoamericanismo antimperialista y retomando al mismo tiempo la tradición "ortodoxa" de la II Internacional, a partir de este momento se interpretará *la teoría de Marx como una doctrina materialista metafísica, de la cual se deduce en el ámbito social una filosofía de la historia universal que se debe "aplicar" ahistórica y mecánicamente a todos los países,* incluso a los de la periferia.[7]

Esta interpretación fue cuestionada en América Latina ya a fines de la década del 20 por el principal intelectual marxista de aquella época, José Carlos Mariátegui, quien no trató de

---

7 Esta "aplicación" se intentó hacer en nuestro continente a partir de 1929 cuando, en la I Conferencia Comunista Latinoamericana reunida en Buenos Aires, Victorio Codovilla expusiera su concepción —que luego sería hegemónica— de los países latinoamericanos como países "semidependientes". No es casual que en esa conferencia se haya fustigado duramente el original e inédito —en comparación con el pensamiento europeo— movimiento de la Reforma Universitaria y el universo intelectual que lo acompañó en la pluma de su principal ideólogo Deodoro Roca. Identificación del mundo burgués con la explotación económica pero también con la rutina, la domesticación, la burocracia y la mediocridad (con un lenguaje actual diríamos que Deodoro Roca y la Reforma cuestionaban la explotación económica pero también las formas de dominación política de la subjetividad). Incluía, además, dentro de ese mismo ideario la exaltación de la insurgencia juvenil, la defensa a ultranza del latinoamericanismo antimperialista, la contraposición entre la *cultura* latinoamericana y la *civilización* yanqui, etc. (Cfr. nuestro *Deodoro Roca, el hereje. El máximo ideólogo de la Reforma Universitaria de 1918 hoy olvidado por la cultura oficial.)*
A esa misma conferencia de 1929 envió Mariátegui, desde el partido peruano, *dos documentos divergentes que se amparaban en una interpretación de la filosofía del marxismo, también diferente.* Fueron duramente criticados por Codovilla, y el primero de ellos ("Punto de vista antimperialista") no fue aprobado. (Cfr. J. C. Mariátegui, "Punto de vista antimperialista" y "El problema de las razas en América", en *Obras,* t. II, pp. 165-194.)

"aplicar" en forma ahistórica y mecánica un "modelo clásico" de Europa occidental, sino por el contrario, de traducir creadoramente desde una perspectiva latinoamericana la teoría de Marx. Su arriesgado y feliz intento de traducción resultó fundacional. Contribuyó a crear de esta manera el difícil marxismo latinoamericano. En realidad, el marxista peruano estuvo bastante solo en esta tarea, pues si bien el revolucionario cubano Julio Antonio Mella intentó realizar una empresa similar con no poca vocación de marxismo, nunca pudo —desde que volcó en favor de este último su juvenilismo arielista y radicalizó su antimperialismo visceral— desligarse definitivamente del determinismo de la versión oficial sancionada por Bujarin. Por otro lado, el argentino Aníbal Norberto Ponce, a pesar de haber rastreado y subrayado en Marx la veta humanista —sin ninguna duda, su aporte más brillante y perdurable—, de haber coparticipado en la fundación de la Unión Latinoamericana y de contar con una erudición marxista infinitamente superior a la del cubano y a la del peruano,[8] tuvo dificultades muy serias para cortar definitivamente amarras con la tradición cultural y política sarmientina. Aun cuando invocara su fervorosa adhesión a la teoría de Marx y Lenin apoyando a la revolución rusa y en su exilio mexicano publicara cinco artículos sobre la cuestión indígena y el problema nacional en los que, de hecho, revisa amargamente su anterior liberalismo sarmientino.

Habiéndose constituido y consolidado la versión materialista dialéctica como la interpretación "ortodoxa" de la filosofía de Marx y de la teoría de la historia fatalista que de ella se deducía, en los países de la periferia paradójicamente *El capital* se convirtió en el libro de legitimación de las clases dominantes, pues se lo leyó como la confirmación teórica de la *necesidad y progresividad* del capitalismo tal como se configuró específicamente en Europa occidental. A esta etapa histórica podría considerársela, sin temor a exagerar o a equivocarnos, como la de un marxismo subdesarrollado.[9]

En América Latina solo la herejía de Mariátegui se animó en su momento a azuzar la pereza mental de quienes se adscribían respetuosamente a esta lectura y a intentar una apropiación

---

8 Ponce no solo manejaba todas las obras de Marx publicadas hasta ese momento, incluyendo escritos anteriores a 1844. Tenía además un conocimiento exhaustivo de primera mano de la producción especializada en ese rubro, desde los trabajos de Franz Mehring, Lenin y David Riazanov (seudónimo de Goldendach) hasta los de György Lukács y Rodolfo Mondolfo (a quienes había publicado en su revista *Dialéctica),* sin olvidar autores no marxistas como Benedetto Croce, Werner Sombart, Wilhelm Dilthey, Ernest Renan, Max Scheler o Friedrich Nietzsche. Incluso, en febrero de 1935, había podido consultar personalmente los escritos y papeles personales de Marx en el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú.

9 "La versión deformada y teologizante del marxismo, que contenía gran parte de la literatura a nuestro alcance, resultó ineficaz para contribuir a formar revolucionarios capaces de analizar y resolver nuestras situaciones concretas; al contrario, amenazó agudizar la pereza y 'manquedad' mental *típica del individuo colonizado,* en una etapa en que el atraso económico y las dificultades de todo orden exigen el desarrollo rápido del espíritu creador. En realidad esto ha sido, parcialmente, *una forma de pervivencia del* '*marxismo*' *subdesarrollado,* que une la pretensión de ortodoxia a un abstractismo totalmente ajeno a Marx y a Lenin." (Fernando Martínez Heredia, "El ejercicio de pensar", en Departamento de Filosofía, Universidad de La Habana, *Lecturas de filosofía,* t. II, p. 784.)

crítica y no colonizada del marxismo desde las condiciones históricamente específicas del subdesarrollo. No casualmente pudo, a partir de la elaboración de uno de los planteos explicativos más originales que se produjeron sobre nuestros países, proponer una estrategia política revolucionaria cuyo eje consistía en sostener la necesidad de una sola revolución, de carácter socialista y antimperialista al mismo tiempo —a diferencia de las rígidas “etapas” que proponía Codovilla—, cuyo sujeto central fuera el proletariado urbano industrial, el campesinado y las masas populares indígenas. Ligaba de esta manera el problema nacional, el indígena y el de la revolución socialista latinoamericana, hasta ese momento mecánicamente separados. Tampoco resulta contingente que la obra del amauta peruano recién pudiera superar su anonimato y reclusión y se difundiera prolíficamente en nuestro continente a partir de la Revolución Cubana.[10]

Habiendo transcurrido una tormentosa historia de más de medio siglo desde aquella proclamación oficial de Bujarin y cuando el mundo cultural y político que se amparó en esa lectura de la filosofía del marxismo ha entrado en una crisis terminal y se ha despedazado, se presentan hoy en día, a inicios del siglo XXI, *condiciones únicas e impostergables* para abandonar todas las tutelas, para alcanzar "la mayoría de edad" mental, para descolonizarnos de una vez por todas. Que las heroicas y abnegadas luchas protagonizadas por los revolucionarios latinoamericanos tengan un correlato en el plano teórico. Eso implica, por fin, terminar de ajustar las cuentas pendientes con la metafísica materialista del DIAMAT y repensar el significado y el sentido de los problemas más profundos de la totalidad de la filosofía marxista y de su teoría de la historia. Los que pelearon y murieron por un mundo mejor se lo merecen. Todos nosotros, que continuaremos esa lucha, también.

10 Cfr. José Aricó, "Marxismo latinoamericano", en N. Bobbio, N. Mateucci y C. Pasquino, *Diccionario de política,* t. II, p. 987; y Michael Löwy, *El marxismo en América Latina. De 1909 a nuestros días,* p. 107.

La larga y penosa marcha del materialismo dialéctico

> El dogmatismo implicaba mucho más que libros de texto o monografías, era la atribución de corrección o maldad a todo pensamiento, previa a su ejercicio, que fijaba posiciones alrededor de lo que existe y de lo que se debe estudiar y discutir, y ordenaba las opiniones generales que debían sostenerse en la política, la economía, la educación, hasta en la apreciación de las artes. Al regresar a la filosofía especulativa de la naturaleza en nombre del marxismo y postular la iluminación supuestamente científica de todo como obligación ideológica, elaboraron un instrumento coherente de dominación que cerraba el paso al desarrollo del socialismo y aplastaba a las personas. Para ser más preciso, era ajeno a lo esencial de la teoría marxiana y opuesto a los ideales intelectuales y revolucionarios de Marx y Engels. Y es trágico cómo se le añadió la calificación de "leninista" a ese complejo ideológico que cerraba el cauce abierto por Lenin al marxismo y a la revolución socialista mundial.
>
> *FERNANDO MARTÍNEZ HEREDIA*
> "Cuba y el pensamiento crítico"
> *Dialektica, 1993*

La interpretación hegemónica de la filosofía del marxismo durante la mayor parte del siglo XX ha sido indiscutiblemente el llamado “materialismo dialéctico” (DIAMAT). Todas las demás corrientes marxistas se han remitido siempre a él para criticarlo o apoyarlo pero es indudable que lo han tenido como un marco de referencia insoslayable; incluso a partir de este, y no de la teoría marxiana, se han clasificado las “ortodoxias” filosóficas o los diversos tipos de “revisionismo”, el nervioso trazado de las “líneas” y sus infaltables “desviaciones”. Muchas veces, hasta los más "herejes", hasta los más disidentes, no escaparon a esta constelación ideológica. Ese fue su trágico límite.

El DIAMAT —tal como llamaban los soviéticos al materialismo dialéctico— es una doctrina y un sistema que tiene una historia y un proceso de constitución. Sus defensores siempre se negaron y opusieron a analizar y discutir esta historia y este proceso porque su operación teórica implícita consistía en deshistorizar al marxismo, con lo cual todas las etapas del pensamiento filosófico que arrancan con Marx y que son sucedidas por los marxistas posteriores se diluyen amalgamándose inmediatamente en una misma y compacta aleación constituida por un conjunto doctrinario limitado y finito de proposiciones. Un círculo de fuego, cerrado y hermético. Como uno de los momentos históricos centrales inherentes y constitutivos

de este cuerpo teórico aparentemente circular y sistemático fue el aporte de Lenin, los defensores del DIAMAT sostenían que era no solo inseparable sino incluso indistinguible de Marx y por lo tanto eligieron, tras su muerte ocurrida en 1924, designar el nuevo sistema “marxismo [-] leninismo” ¿Cómo analizar y cuestionar esto sin "traicionar" el legado leninista y convertirse automáticamente en un "renegado"? La operación fue realmente inteligente y sagaz. El dogma había creado sus propios dispositivos de control.

Ahora bien, ¿es correcto aceptar acríticamente esta autolegitimación de los defensores del DIAMAT? ¿Se pueden tomar todos los aportes de las distintas generaciones de marxistas como si constituyeran un bloque homogéneo y deshistorizarlos?... Si así lo hiciéramos poco favor le haríamos al pensamiento crítico, médula esencial del método marxista, en su explicación de la propia teoría.

Analicemos entonces la historia real y profana del proceso de constitución del DIAMAT intentando desglosar y resaltar cada una de las numerosas aristas que luego se fueron limando hasta lograr la circularidad sistemática. Hagamos observables aquellos matices que se fueron amalgamando hasta reposar en el gris tenue y monótono de la cerrazón doctrinaria.

Una genealogía histórica "olvidada"

El término “materialismo dialéctico” fue utilizado por primera vez para bautizar al marxismo en un ensayo de Plejanov[11] sobre Hegel escrito en 1891. El mismo Plejanov, dos décadas más tarde, en 1908, considerará que Engels había presentado en su *Anti-Dühring* "la forma definitiva de la filosofía del marxismo".

Aun sin utilizar directamente este término, Federico Engels sostiene en 1877 —diez años después de la publicación del libro I de *El capital*—, que el “nuevo materialismo” de Marx es un "materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias".[12]

Más allá de la historia del término, es indudable que el primer cimiento de este “sistema” fue aportado y proporcionado por el autor del *Anti-Dühring,* principalmente en la obra de sus últimos años. Aunque, a decir verdad, —y aun sin dejar de remarcar en ningún momento las diferencias radicales que separan su perspectiva filosófica de la de Marx—, debemos subrayar con Sacristán que las perjudiciales consecuencias que esta tradición teórica ha tenido para el marxismo "son menos imputables al propio Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la URSS".[13]

11 Cfr. Samuel H. Baron, *Plejanov: el padre del marxismo ruso*, p. 379 y Roy Edgley, "Materialismo dialéctico", en Tom Bottomorey otros, *Diccionario del pensamiento marxista,* pp. 527 y ss.
12 Federico Engels, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, p. 11.
13 Manuel Sacristán, "*La tarea de Engels en el Anti-Dühring*", *Sobre Marx y marxismo,* t. I, p. 51.

Para este último, el problema central de toda la filosofía, especialmente de la moderna, reside en la cuestión que aborda la relación existente entre el pensar y el ser,[14] el espíritu y la naturaleza. Si pensar se identifica con espíritu, entonces ser es idéntico a naturaleza.[15] Si este es el principal problema a dilucidar y resolver entonces su propia elaboración filosófica intentará ocuparse de él teniendo por objeto a "todo ser", cuyas formas fundamentales son el espacio y el tiempo. Pero ocuparse de "todo ser" presupone asignar a la ontología —la disciplina que estudia todo lo que existe, los entes— el lugar principal en la filosofía (si descartamos la distinción heideggeriana entre ontología y metafísica), razón por la cual el problema de la prioridad ontológica de la existencia (espíritu o naturaleza) se convierte en el eje vertebrador de su pensamiento.

Esta ontología universal cuyo objeto teórico de estudio es "todo ser" tiene por finalidad la exacta *exposición del cosmos* en su movimiento dialéctico, concebido no como un conjunto de objetos terminados sino *como un conjunto de procesos.* Consecuente con esta centralidad de la ontología, Engels divide absolutamente toda la historia de la disciplina filosófica en función de la respuesta que proporcionen las diversas escuelas a la siguiente pregunta: ¿qué es lo primario: el espíritu o la naturaleza?

Aquellas corrientes que se inclinaron por la opción del espiritualismo fueron catalogadas como "idealistas" y las otras, "que reputaban a la naturaleza como lo primario, figuraban en las diversas escuelas de materialismo".[16]

Para Engels, entonces, el materialismo es aquella corriente que postula que "lo único real es la naturaleza", y es definido como "una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada del espíritu y la materia". Al igual que el idealismo, en su óptica "el materialismo recorre una serie de fases en desarrollo. Cada descubrimiento trascendental, operado en el campo de las ciencias naturales le obliga a cambiar de forma".[17] La primera de estas escuelas materialistas fue, en su opinión, la griega, surgida en las costas del mar Egeo seis siglos antes de Cristo, tras cuyo derrumbe y oclusión bajo el manto espiritual de la mística religiosa medieval recién surgirá la segunda gran corriente entre los siglos XVI y XVIII (en la

---

14 Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*, pp. 26-27.
15 Cfr. F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 2, y *Ludwig Feuerbach*, p. 27.
16 F. Engels, *Ludwig Feuerbach,* pp. 28 y 62. A un lector contemporáneo le llama poderosamente la atención que este mismo criterio ontológico, sugerido por Engels para dividir aguas en la historia de la filosofía, sea paradójicamente utilizado —sin referencias explícitas al compañero de Marx— por el sabio y astrónomo estadounidense Carl Sagan (Universidad de Cornell y NASA), recientemente fallecido. En sus textos y documentales de divulgación científica, Sagan analiza los orígenes griegos de la filosofía occidental siguiendo punto por punto las indicaciones de Federico Engels, aunque en ningún momento lo mencione. (Cfr. C. Sagan, *Cosmos. Una evolución cósmica de quince mil millones de años que ha transformado la materia en vida y conciencia*, especialmente el capítulo "El espinazo de la noche", pp. 167-193.)
17 F. Engels, *Ludwig Feuerbach,* p. 35.

que se destaca la francesa con la Ilustración, tan admirada por él) que, si bien es reconocida por sus aportes científicos, al mismo tiempo es sometida por Engels a diversas críticas debido a su “mecanicismo”. Acusación que en su discurso tiene por fin deslindar teóricamente el terreno para abrir finalmente paso a la tercera y última etapa: la correspondiente al “nuevo materialismo”, el de él. Este último reúne los nuevos progresos de las ciencias naturales, los sintetiza y los generaliza.

De ahí que en nuestra opinión una de las principales características de la filosofía engelsiana sea la postulación de una necesaria dependencia y subordinación de la filosofía con relación a las ciencias naturales y la reducción de las tareas filosóficas al estrecho horizonte de generalización de los resultados de aquellas. En forma análoga al clásico búho de Minerva de la *Filosofía del derecho,* de Hegel, el “nuevo materialismo” defendido por Engels solo levanta su vuelo al atardecer, una vez que las ciencias de la naturaleza ya han proporcionado sus resultados y conclusiones positivas.

Habiendo entonces recorrido las primeras formulaciones sistemáticas del materialismo ontológico, profundicemos en aquello que supuestamente lo diferencia del mecanicismo: la “dialéctica”.

En concordancia con la línea global de esta ontología naturalista, Engels sostiene que "la naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica". Toda una definición. El viejo Engels no se andaba con vueltas.

Si el principal objeto de estudio y reflexión está constituido por la naturaleza (recordemos que anteriormente identificaba a esta última con “el ser”), la dialéctica es concebida en consecuencia, como la ciencia más general del movimiento del ser.[18] Con este intento, Engels pretendía superar la idea de una naturaleza parmenídea, fija e inmutable, apuntando a su historización. Aunque en lugar de historizar la naturaleza, en realidad terminó naturalizando la historia, según acertadamente señala Jean-Paul Sartre.

Pero Federico Engels se resistía a admitir que el movimiento universal fuera una característica correspondiente únicamente a la naturaleza, por ello insiste en que también rige para la historia humana y para el pensamiento.[19] Retomando en este punto la herencia hegeliana de la cual Marx intentó parcialmente diferenciarse en su juventud, la dialéctica es concebida por él como una estructura de lo real compartida tanto por el objeto (naturaleza-sociedad) como por el sujeto (pensamiento).

Si intentáramos ubicar este planteo en los moldes tradicionales en que se divide la disciplina filosófica llegaríamos a la conclusión de que Engels hace valer la dialéctica tanto para la

---

18 Cfr. F. Engels, *Anti-Dühring*, pp. 9 y 131; y *Ludwig Feuerbach,* p. 61.
19 Cfr. *Anti-Dühring*, p. 131, y *Ludwig Feuerbach*, pp. 61 y 67.

ontología como para la gnoseología. Dicho de otro modo, la dialéctica es pensada por él como una estructura general del movimiento que rige tanto para el mundo (movimiento del ser) como para el método (movimiento del pensamiento del ser). Al igual que Hegel, Engels supera el dualismo "sujeto-objeto", aunque lo hace subordinando el primero al segundo.

El “materialismo dialéctico” es entonces concebido principalmente como una construcción ontológica de la cual se derivan, en un segundo momento, consecuencias gnoseológicas. De estas últimas, la particular teoría del conocimiento que Engels bosqueja, aunque no desarrolla, es aquella que concibe el conocimiento conceptual como imagen del mundo real,[20] el mismo que acaba de ser descrito en la ontología. Su camino epistemológico va del ser al conocer.

Este conocimiento al que se le atribuye la propiedad de ser una imagen exacta de la realidad, producida por el cerebro humano —“el producto más alto de la materia en evolución”—, constituye la base fundamental sobre la que se asienta posteriormente la denominada “teoría del reflejo”; que Engels extrae de la "doctrina de la esencia" de la *Lógica,* de Hegel (mediación entre el ser y el concepto por medio de la reflexión). Aunque Engels, en su "traducción" de Hegel, solo se queda en el nivel de la reflexión extrínseca o reflexión externa (aquella que únicamente subraya el movimiento del presuponer en el pasaje del ser a la esencia). Engels no llega a captar aquí ni la reflexión ponente ni la reflexión determinante pues solo toma en cuenta el momento objetivo, el de las presuposiciones del ser —el de las "condiciones objetivas", en el lenguaje marxista. Se le escapa la unidad sujeto-objeto, poner-presuponer. Ese es su límite, que no logra superar en su audaz "traducción" cosmológica, gnoseológica y materialista de Hegel.

Con esta construcción sistemática, Engels pretende completar en el nivel cosmológico la filosofía que supuestamente estaría ausente, o por lo menos opacada, en *El capital*. Esa filosofía ausente debe ser legitimada dando cuenta de la relación que la une y la separa con Hegel y Feuerbach. Para ello Engels recurre a una metáfora que ya había utilizado Marx en *El capital*: “la inversión”, el “dar vuelta” la dialéctica.[21] En definitiva, el “materialismo dialéctico” surge, por un lado, como la “inversión” de la dialéctica hegeliana, para pasar de una ontología idealista a otra materialista y, por el otro, se origina en el rescate del materialismo de Feuerbach, expurgando de él los residuos “metafísicos” (Engels utiliza aquí este término como opuesto a la concepción “dialéctica”).

La ecuación de toda esta operación engelsiana podría resumirse en la fórmula: idealismo de Hegel más materialismo de Feuerbach igual a materialismo dialéctico.

---

20 Cfr. *Anti-Dühring*, pp. *7,* 8, 9 y 85; *Ludwig Feuerbach,* pp. 14, 29, 61, 62 y 71.
21 Cfr. Karl Marx, "Epílogo a la segunda edición de El capital” [24 de enero de 1873], *Introducción general a la crítica de la economía política,* p. 82, y El capital, t. I, v. 1, p. 20.

Esta concepción general del movimiento del ser y de las leyes que lo rigen, válida para todas las regiones ónticas —aunque estas sean entendidas como “procesos” y no solo como “objetos”—, debe consecuentemente deducirse y aplicarse al último refugio que le quedaba, según Engels, al idealismo en el siglo XIX: la sociedad humana y su historia. Como supuestamente Charles Darwin había ya ajustado cuentas con él en biología, solo restaba aplicarlo a la historia. Para realizar semejante tarea elabora la teoría de la “aplicación” —aunque no llegue a rotularla de este modo— que apuntaba a demostrar como un silogismo que lo que es válido para lo universal (el ser, el universo, el cosmos) es también válido para lo particular (sociedad-historia) que surge en el interior mismo de lo universal y como producto de su evolución.

Apoyándose en la teoría darwinista, para la que el ser humano emerge como producto del desarrollo evolutivo de la naturaleza, y como en la premisa anterior había postulado que el materialismo dialéctico era válido para esta última, entonces Engels, sin dificultades, deduce como conclusión que también sus leyes rigen para el ámbito humano.[22] Lógicamente —he allí el meollo de la cuestión: ¿se trata solo de lógica?, ¿es legítimo dar este salto epistemológico y convertir la filosofía de Marx en un esquema lógico?— de lo general se deduce lo particular, de la naturaleza lo social, el materialismo cosmológico se deduce y aplica a la historia.

Como caso particular de la teoría del ser en general, o sea, del materialismo ontológico como disciplina filosófica, el materialismo histórico tiene por objeto de estudio, en tanto ciencia, las leyes generales del movimiento que se imponen necesariamente ya no para todo el ser sino solo para el ámbito restringido de la historia de la sociedad humana. Si hay determinismo en la naturaleza obviamente también —según este hilo discursivo— debe haberlo en lo social.

Finalmente, debemos centrar nuestra atención en el análisis del status —que tanta importancia tiene, desde nuestro punto de vista, para caracterizar y comprender la filosofía del marxismo— que Engels le otorga a la noción de práctica. La más notoria y principal determinación que le atribuye es la de pertenecer al ámbito del “experimento y la industria”, ubicándola en una doble relación: en primer lugar, con el conocimiento científico experimental en total correspondencia con su prioridad epistemológica otorgada a las ciencias naturales y, en segundo lugar, con el desarrollo de la producción, la industria y la fábrica modernas que el capitalismo había vuelto predominante en la Europa del siglo XIX. Pero su análisis de este desarrollo no quedaba reducido a esta primera determinación, pues en una segunda instancia también era concebido, en el interior de su gnoseología reflexiva, como criterio de verdad. Al

---

22 Engels desarrolla esta teoría —a la que hemos llamado “de la deducción-aplicación”— en *Ludwig Feuerbach*, pp. 35, 37, 40, 59 y 66; aunque paradójicamente solo en forma tangencial y una sola vez recurre a ella en el *Anti-Dühring,* p. 12.

respecto sostenía en 1892, al final de su vida, que "los hombres, antes de argumentar, habían actuado. *Im Anfang war die Tat* [En el comienzo era la acción] (palabras de J. W. Goethe en el *Fausto). Y* la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. *The poof of the pudding is in the eating* [El budín se prueba comiéndolo]".[23]

De este modo, quedan bosquejados los principales cimientos de lo que más tarde se conocería oficialmente como la “concepción del mundo” del marxismo: una ontología general “materialista dialéctica” y una gnoseología basada en la imagen y el reflejo del mundo objetivo, ambas de tipo filosófico, de las cuales se deriva por aplicación una disciplina particular, de tipo científico, el “materialismo histórico”.

Si bien aún en vida de Engels (con quien mantuvo correspondencia) el célebre filósofo italiano Antonio Labriola superó su hegelianismo para adherirse, a fines de la década de los 80 del siglo XIX, al marxismo, y elaborar en un registro crítico de la “teoría de los factores” una profunda y certera interpretación de este como filosofía de la praxis, fueron en cambio Carlos Kautsky y Jorge Plejanov quienes ocuparon el lugar central y la autoridad vacante a la muerte del compañero de Marx. Ambos —el alemán y el ruso— fueron los intelectuales hegemónicos en el mundo cultural de la "ortodoxia" de la II Internacional, opacando incluso al principal biógrafo de Marx, Franz Mehring. La filosofía de la praxis de Labriola[24] no era lo suficientemente funcional a las prácticas socialistas de fin de siglo.

En ese momento, Carlos Kautsky, el director de la revista teórica *Die Neue Zeit* (editada desde 1848 y dirigida por él desde 1883), ocupó el sitio principal al frente del Partido Socialdemócrata alemán que por aquella época era tomado como arquetipo por la socialdemocracia mundial. Su gran adversario fue el conocido jefe del "revisionismo" Eduard Bernstein (quien, al igual que Kautsky, Labriola y Plejanov mantuvo correspondencia con Engels), también colaborador de *Die Neue Zeit.* La polémica Kautsky-Bernstein selló a fuego el mapa cultural e ideológico de la II Internacional y agregó, por el lado de Kautsky, varios escalones a la conformación histórica del DIAMAT.

Con sus artículos del período 1896-1899 en *Die Neue Zeit* y con *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (que aparece en el mismo 1899), Bernstein

---

23 Cfr. F. Engels, “Prólogo a la edición inglesa” [20 de abril de 1892], *Del socialismo utópico al socialismo científico*, pp. 23-24.

24 En Argentina, una de las primeras recepciones de Labriola durante la primera y segunda décadas del siglo estuvo a cargo de Enrique del Valle Iberlucea —quien lo utilizó para cuestionar el economicismo histórico, aunque sin separarlo del determinismo kautskiano—. En la tercera década (1938) y luego en 1950, Emilio Troise, en su *Materialismo dialéctico,* volvió a beber en las fuentes filosóficas de Labriola —junto con las de Henri Lefebvre— aunque en este caso la filosofía de la praxis conviviera

somete a revisión no solo la construcción ontológica engelsiana sino también toda la teoría social e histórica de Marx. En el terreno filosófico el eje privilegiado de sus ácidas impugnaciones estaba obsesivamente centrado en la dialéctica hegeliana, "concepción que conducía", según sus palabras, "directamente al blanquismo". Semejante arremetida filosófica respondía directamente a una motivación política. Por "blanquismo" Bernstein entendía no solo un método político de asalto al poder sino también "la teoría de la ilimitada fuerza creadora de la violencia política revolucionaria y de su manifestación externa, es decir, la expropiación revolucionaria".[25] En su prédica en favor de la evolución y las tímidas reformas económicas, el fantasma monstruoso y aterrador de la dialéctica y del "blanquismo" estaba asociado a " la mera voluntad como motor de la revolución", al "terrorismo proletario", a "la revolución permanente", a la "política insensata e irracional", al "carácter demagógico, utópico, conspiratorio y terrorista de los movimientos plebeyos y populares", etc. Temeroso y espantado, probablemente fue él —incluso por sobre Kautsky— quien vio más lejos al analizar lo que la dialéctica ponía políticamente en juego en manos de los revolucionarios.

Coherente, sistemático y —a su modo— radical (en el horizonte del reformismo, obviamente), Bernstein supo extraer todas las consecuencias posibles de aquella impugnación política y filosófica del "residuo de la contradicción propia de la dialéctica hegeliana en el marxismo". No solo le sirvió para rechazar la teoría de las crisis de Marx; la revolución rusa (en las notas al pie de la segunda edición de su libro, de 1920, donde ataca duramente a Lenin y los bolcheviques); la teoría política "blanquista" y el "terrorismo" de las clases populares urbanas. Además, también le permitió rechazar "el romanticismo" que criticaba la "misión civilizadora" de las grandes potencias capitalistas en el mundo colonial y que reclamaba solidaridad con las naciones y pueblos oprimidos. Así, por ejemplo, legitimaba ese feroz y despiadado eurocentrismo sosteniendo:

> Los pueblos enemigos de la civilización e incapaces de acceder a mayores niveles de cultura no poseen ningún derecho a solicitar nuestras simpatías cuando se alzan en contra de la civilización [...] Vamos a enjuiciar y combatir ciertos métodos mediante los cuales se sojuzga a los salvajes, *pero no cuestionamos ni nos oponemos a que estos sean sometidos y que se haga valer ante ellos el derecho de la civilización* [...] Si hace un tiempo

---

paradójicamente con el DIAMAT de Bujarin, Stalin y Rosental. Solo con la profusa difusión argentina de Antonio Gramsci en los 50 Labriola dejó de estar acompañado del determinismo.

25 Eduard Bernstein, "El marxismo y la dialéctica hegeliana" [1899], *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia,* pp. 127-141, espec. p. 134. Quienes hoy en día se ensañan con Hegel y con la dialéctica, sea en defensa de los "microenfrentamientos capilares", del "poder constituyente" o en nombre de la crítica de la *Aufhebung* (superación), deberían al menos consultar este esclarecedor trabajo de Bernstein, quien sagazmente visualizó hace ya un siglo que la mejor manera de "domesticar”

> podían hacerse propuestas de brindar apoyo a los salvajes y aborígenes en su lucha contra la expansión capitalista desde una óptica socialista, ello no es más que el resultado de un romanticismo cuya inconsistencia se demuestra simplemente observando las consecuencias que trae aparejado".[26]

Si bien es cierto que estas escandalosas conclusiones "socialistas" no eran ajenas al evolucionismo histórico-filosófico lineal y eurocéntrico en el que se asentaban, no debemos tampoco soslayar que el colonialismo socialista de Bernstein nunca fue una aislada excepción. Ese tipo de posiciones también eran compartidas por H. van Kol, Emilio Vandervelde y muchos otros reformistas. En el congreso de la II Internacional de 1907 en Stuttgart, las posiciones que declaraban "no repudiar ni en principio ni para siempre toda forma de colonialismo, el cual, bajo un sistema socialista, podría cumplir una misión civilizadora", perdieron su moción... ¡por escasos diecinueve votos! (ciento ocho a favor de los colonialistas "socialistas", ciento veintisiete en contra). Nunca como en ese congreso el eurocentrismo se había mostrado tan descarnado y desafiante.

Rechazando todas esas pretensiones de Bernstein, Kautsky salió inmediatamente en defensa del supuesto determinismo marxista y de su pretendida "ortodoxia" económica. En sus acaloradas respuestas (además de una confusa noción de imperialismo, según la cual el colonialismo era supuestamente incompatible con el dominio del capital industrial, tesis absolutamente falsa para Inglaterra) encontramos una de las principales notas que caracterizarán posteriormente al DIAMAT: el fatalismo histórico. Decía, por ejemplo, Kautsky que "el gran mérito de Marx y de Engels consiste en *haber hecho entrar*, con más éxito que sus antecesores, *los hechos históricos en el dominio de los hechos necesarios,* elevando así la historia a la categoría de ciencia". También afirmaba que "mientras el sabio estudia con calma e imparcialidad las relaciones necesarias entre los hechos, el hombre de combate lucha por todo lo que en apariencia es aún desconocido y libre, *aunque se halle sometido a leyes ineluctables".* Toda su respuesta se estructura en la misma línea. El libro anti Bernstein concluye afirmando rotundamente que *"no somos nosotros los que dirigimos la evolución histórica*. Depende de factores mucho más poderosos que los partidos y sus deseos*".*[27] Una conclusión completamente acorde con la teoría engelsiana de la "deducción-aplicación" de la ontología materialista natural a la historia humana que haría rápidamente escuela en los

---

al marxismo y los movimientos revolucionarios anticapitalistas era justamente cercenándoles la dialéctica como método.

26 E. Bernstein, "La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos" *[Die Neue Zeit*, XV, 1896-1897], en Leopoldo Mármora, comp., *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, p. 49. [En esta y otras citas los subrayados son míos, salvo que indique lo contrario (N. K.).]

27 Carlos Kautsky, *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein* Socialismo teórico y socialismo práctico, pp. 23, 53 y 242.

partidarios del llamado "materialismo dialéctico". La historia devenía así un sujeto autónomo con leyes, fases y períodos sucedidos al margen de la praxis, en forma necesaria, ineluctable y, en última instancia, fatal.

Desde las mismas trincheras "ortodoxas" de Kautsky, en Rusia fue Jorge Plejanov el principal generalizador del sistema filosófico iniciado por Engels.

Tratando de mantener las fortalezas de la “ortodoxia” del materialismo ontológico frente a los ataques de Bogdanov, los *narodniks* (populistas) y los neokantianos, y recurriendo para su defensa a los descubrimientos científicos de Darwin, Haeckel, Huxley, De Vries, Tylor, Ratzel, Frazer y Forel, Plejanov retoma la herencia filosófica engelsiana. Pero su obra no se reduce a una simple explicación o divulgación de esta última sino que intenta avanzar en esa misma dirección llevando su lógica hasta las últimas consecuencias. En este sentido introduce un término para caracterizar al conjunto de la filosofía materialista, que hasta donde tenemos información estaba ausente en Engels: el de “monismo”,[28] con el cual caracteriza a la filosofía del “materialismo dialéctico”, introduciendo a su vez con esta denominación otro término nuevo aunque —como señalamos anteriormente— estuviera ya latente en el autor del *Anti-Dühring*.

La línea directriz global de este pensador —que al decir de Lenin educó a toda una generación de marxistas rusos— es quizá una de las más coherentes entre los constructores del DIAMAT, pues de ella extrae explícita y consecuentemente contundentes enseñanzas políticas en su polémica con el populismo y con el llamado “terrorismo” que se corresponden plenamente con su interpretación del desarrollo histórico. En cuanto a este último aspecto no es aleatorio que hasta el final de sus días Plejanov se haya aferrado religiosamente —como también lo hiciera Kautsky— a un determinismo histórico lindante con el fatalismo, del cual

---

28 "El materialismo y el idealismo son las dos únicas corrientes más importantes del pensamiento filosófico. Cierto es que a la par con ellas siempre han existido otros sistemas dualistas, los cuales afirmaban que la materia y el espíritu eran sustancias separadas e independientes. El dualismo jamás ha podido dar una respuesta satisfactoria al problema de cómo estas dos sustancias separadas, que no tenían nada en común entre sí, podían influir la una sobre la otra. Esta es la razón por la cual los pensadores más consecuentes y más profundos se inclinaban siempre al m*onismo*, esto es, a explicar los fenómenos por *un principio fundamental único cualquiera (monos*, en griego, quiere decir ‘único’). *Todo idealista consecuente es monista, en igual grado que lo es todo materialista consecuente.”* (Jorge Plejanov, “La concepción monista de la historia”, *Obras escogidas*, t. I, p. 12.)

dedujo la imposibilidad de forzar, negar o violar "las férreas leyes de la historia"[29] y, por lo tanto, de cualquier tipo de transformación socialista en su país que no pasase previamente por la etapa y los estadios del desarrollo capitalista occidental europeo. Su estilo de razonamiento hará escuela en los principales exponentes de la recepción dogmática y eurocentrista del marxismo latinoamericano, tanto en las ácidas polémicas con Mariátegui, de los años 20, como con Fidel Castro y el Che Guevara, en los 60.

Desde esa "ortodoxia" Plejanov continuó infatigablemente luchando y lidiando en Rusia contra las "desviaciones" del tronco materialista, pero no fue el único en hacerlo.

Uno de sus principales discípulos, José Stalin, publicó en 1905 —tres años antes de que Lenin escribiera *Materialismo y empirocriticismo* (1908)— un pequeño ensayo titulado *¿Anarquismo o socialismo?,* que contiene gran parte de las teorías canonizadas posteriormente en los manuales que difundirán el DIAMAT por todo el mundo.

Allí Stalin desarrolla su particular lectura del marxismo a partir de lo que entiende por el método dialéctico y por la teoría materialista. En primer lugar define, esta corriente teórica como un "sistema" filosófico y la denomina, siguiendo a Plejanov, "materialismo dialéctico".[30]

Exagerando aún más la teoría de la aplicación engelsiana, Stalin sostiene que no solo la ciencia social se deriva de la ontología natural, sino que además el "socialismo proletario", como movimiento político, se deriva "lógicamente" del sistema filosófico. Resulta conveniente subrayar entonces la importancia histórica que adquiere el sistema del DIAMAT con Stalin, pues no solo sirve para dividir aguas en la historia de la filosofía sino que, además, supuestamente se deducen axiomáticamente de este todas las propuestas políticas del movimiento. Los esquemas filosóficos dejan de ser con él meras generalizaciones de las ciencias —como postulaba Engels— para pasar a regir hasta la práctica política más inmediata.

---

29 Si bien Plejanov se ocupó fundamentalmente de los materialistas franceses Paul-Henri D'Holbach y Claude Adrien Helvecio, se reivindicaba discípulo (y también a todo el marxismo) del materialista británico Joseph Priestley, al punto de que homologaba a los antiguos cristianos *"necessarians"* ingleses (partidarios de la teoría de la necesidad) con los obreros socialdemócratas. (Cfr, J. Plejanov, "Marx", en *Obras escogidas*, t. I, pp. 624-625.) Gramsci ironizaba sobre esta "concepción fatalista de la filosofía de la praxis" sugiriendo que "se podría hacer un elogio fúnebre de la misma (sic), reivindicando su utilidad para cierto período histórico, pero precisamente por ello sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso". Tratando de explicarse esta exótica homologación entre marxismo y fatalismo (protestante), decía que "se podría parangonar su función con la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno [...] Ella ha sido un sucedáneo popular del grito 'Dios lo quiere'." Aunque agregaba que "sin embargo incluso en este plano primitivo y elemental era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el 'Dios lo quiere' o en la teoría de la gracia". (A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. IV, p. 260.)
Sobre las consecuencias políticas de este fatalismo plejanoviano, que se jugaban en polémica con las posiciones de los populistas en relación con el agudo problema del porvenir de la comuna rural rusa (de cual nos ocuparemos más adelante en "Marx en su (Tercer) Mundo"), véase Samuel H. Baron, "Nivel histórico filosófico", *Plejanov: el padre del marxismo ruso*, pp. 128-133.
30 Cfr. José Stalin, "¿Anarquismo o socialismo?", *Obras completas*, t. I, p. 292.

Lo universal impone aquí toda su fuerza. Su lógica es de acero, como el propio seudónimo de Stalin.

Continuando en el horizonte originario de la línea metafísica, Stalin reafirma su credo en la prioridad ontológica de la existencia de la naturaleza y subraya, al igual que Engels —a quien toma como fuente principal, mientras que el nombre de Marx prácticamente no figura en este escrito—, que el problema fundamental de toda la filosofía es el de la relación naturaleza-pensamiento.

Si se apoya en Engels a la hora de definir la problemática central de la filosofía, recurre elípticamente a Plejanov cuando caracteriza esta ontología con el término “monismo”, pues en su opinión “existe una naturaleza única e indivisible” que funciona como un principio también único aunque se exprese en distintas formas, tanto materiales como ideales. El carácter “monista” sería aquello que distingue el materialismo de Marx del materialismo vulgar.

Uno de los elementos centrales a tener en cuenta —en medio de las abundantes citas y repeticiones de Engels— es el énfasis puesto ya desde esta época por el joven Stalin en la supuesta “necesidad” e “inevitabilidad” del desarrollo social. La historia es concebida en su óptica como el paso mecánico de una serie invariante de distintas fases que se suceden necesariamente unas a otras, en escalera.[31] Esta será sin duda, al menos en América Latina, la principal herencia teórica en la cultura política de sus seguidores.

De tal manera, podemos advertir en esta pequeña obra los primeros bosquejos de las principales líneas directrices a partir de las cuales la teoría de la historia marxiana se transmutará en la obra posterior de Stalin en una suerte de fatalismo histórico propio de una filosofía universal de la historia. Retomando y desarrollando a Kautsky y a Plejanov, de esa filosofía universal se inferirán, en el seno de la dirección de la III Internacional, tareas políticas precisas y perspectivas de análisis teórico —por lo menos problemáticas— para el movimiento revolucionario latinoamericano, en una época en la cual Stalin comienza a consolidarse en el poder tras la muerte de Lenin.

Si bien vuelve en 1905 a remitirse a Engels, una vez más, para inferir y derivar de la problemática metafísica sobre la prioridad ontológica la cuestión gnoseológica del conocimiento del ser, debemos reconocer que también introduce en este punto una clara innovación. Compartiendo y llevando hasta las últimas consecuencias la concepción empirista-realista del conocimiento como imagen de las cosas, Stalin desarrolla la teoría del retardo de la conciencia, para la cual esta inevitable y necesariamente debe ser precedida por los cambios en el mundo exterior. Por lo tanto, se le atribuye la característica de ir siempre a la zaga del mundo real, el cual desarrolla cambios materiales con una antelación cronológica invariante en relación con la

conciencia. No podrá haber construcción de una conciencia socialista y de un hombre nuevo —se le rebatirá posteriormente al Che, desde esta lógica, durante los años 60— si no hay previo desarrollo de las fuerzas productivas materiales.

De esta manera encontramos en la teoría staliniana una doble prioridad, tanto en el nivel ontológico (del ser sobre la conciencia) como en el correspondiente a la gnoseología (del objeto exterior con relación al sujeto cognoscente), en la que el primero es el fundamento de la segunda, puesto que solo a partir de la postulación de la prioridad ontológica del mundo exterior la conciencia lo puede "reflejar", con lo cual se comienza a construir, avanzando sobre los primeros pasos del *Anti-Dühring* y del *Ludwig Feuerbach,* la posteriormente denominada "teoría del reflejo".

En consonancia con el monismo plejanoviano la conciencia es concebida como una forma del "ser" mientras que el contenido de esta es atribuido a la realidad material objetivamente existente. Como en el materialismo metafísico de la óptica staliniana, la segunda es la base de la primera, la forma va siempre detrás del contenido. Analizada esta misma pareja categorial en el terreno de la "aplicación" de la metafísica al ámbito histórico humano, el contenido será atribuido a las fuerzas productivas y la forma a las relaciones sociales de producción. De donde Stalin deducirá una filosofía social absolutamente productivista, dado el notorio énfasis que le otorga al desarrollo lineal de las fuerzas productivas (contenido) las que en su opinión arrastran invariable y evolutivamente tras de sí a las relaciones sociales de producción (forma). Concepción que lo conducirá, evidentemente, a una incomprensión total de *El capital*, de su teoría del valor y de las consecuencias lógicas que de esta se derivan.

Finalmente, con respecto a la categoría de práctica —a la cual, aun de manera unilateral, Engels siempre se refería— podemos observar que este concepto filosófico no ocupa ningún significativo papel en la temprana exposición staliniana de la filosofía del marxismo.

Tres años después del fracaso de la revolución de 1905 y de la publicación de la obrita de Stalin, Lenin se interna en una ríspida polémica política frente a algunos dirigentes de los grupos otzovistas (partidarios del retiro del Parlamento y del abandono de toda actividad legal en los sindicatos), Vperiod (defensores de una filosofía y una ciencia proletarias, junto a los cuales operaban los otzovistas) y Constructores de Dios (propulsores de una nueva síntesis entre el socialismo y las tradiciones religiosas del campesinado ruso), entre los cuales se encontraban principalmente Alexander Alexandrovich Bogdanov (seudónimo de Rodion Malinovski, seguidor ruso de las teorías de Ernst Mach y Ricardo Avenarius[32] y años más tarde

---

31 J. Stalin, ob.cit., pp. 293, 322-323.

32 A diferencia de un pensador radical como Bogdanov, en Argentina fue Juan B. Justo —padre local del reformismo evolucionista y epígono de Bernstein —quien se apoyó en Mach y Avenarius para sustentar

uno de los principales impulsores del Prolet-Kult), Anatoli Vasilievich Lunacharski (luego primer ministro de Educación de la Revolución de Octubre) y también Máximo Gorki, todos brillantes intelectuales que actuaban en el interior del Partido Bolchevique.

Discutiendo con estos dirigentes, y en la línea del viejo Engels, Lenin escribe *Materialismo y empiriocriticismo* (1908), donde defiende una concepción filosófica general acerca del ser que él sigue llamando “materialismo”.

Esta obra fue elaborada cuando aún no había estudiado sistemáticamente a Hegel y todavía seguía filosóficamente amarrado a la problemática de la II Internacional. Pruebas de esto último se encuentran en sus cuadernos de lectura del mismo año, donde extracta y copia fragmentos de la obra de Plejanov *(Problemas fundamentales del marxismo),* que se sitúan en total consonancia con las líneas generales desarrolladas posteriormente en *Materialismo y empiriocriticismo*. En ellos Plejanov enfatiza la existencia del “ser independiente del pensamiento”, se refiere a “las propiedades dialécticas del ser” y, además, con respecto a la concepción materialista de la historia —tematizando problemas que no figurarán en el libro de Lenin de ese año— sostiene la prioridad explicativa, acorde con su monismo naturalista, tanto del factor geográfico como de las fuerzas productivas, en relación con las demás esferas de la sociedad.[33] Además, en una carta a Máximo Gorki (por quien tenía sumo respeto intelectual, a pesar de no compartir sus posiciones filosóficas) el mismo Lenin reconoce explícitamente la influencia directa de Plejanov en sus críticas a Bogdanov.[34]

Materialismo y empiriocriticismo constituye, según nuestra opinión, un escrito principalmente de polémica política y no de filosofía, aunque esta aparente ser el contenido primordial del debate. Desgajado del pensamiento vivo del líder bolchevique en permanente transformación, convierte a este último en un vulgar mecanicista. Por ello es necesario analizarlo comparándolo con otros textos leninianos, sobre todo posteriores, para no perder de vista la dimensión de la profundidad teórica que alcanzó este intelectual en su utilización y desarrollo del marxismo, como método filosófico y como herramienta política.

Avanzando sobre la línea dejada por el último Engels, continuada por Kautsky y principalmente por Plejanov —a quien le reconoce haber sido su maestro filosófico—, Lenin expone aquí una definición de “materia” que estaba ausente en los libros engelsianos que

---

su "realismo ingenuo" (que no tenía en realidad nada de ingenuo ni de ignorante, como supusieron varios de sus detractores), desde el que rechazó la dialéctica. En una carta a Macedonio Fernández (20 de mayo de 1926), Justo le cuenta de esas lecturas y traducciones que hacía ayudado por su compañera Alicia Moreau.

33 Cfr. V. I. Lenin, “Notas sobre el libro de J. V. Plejanov, *Problemas fundamentales del marxismo”* [1908], *Cuadernos filosóficos,* pp. 391-394

anteriormente analizamos. Para él, en 1908, la categoría "materia" tiene como referente la "realidad objetiva". [35]

Esta noción de "materia" le permite contestar taxativamente una pregunta que presupone y prolonga la problemática de la prioridad ontológica de la existencia: ¿existía la naturaleza antes que el hombre? Lo que no es más que una nueva formulación del "problema fundamental de toda filosofía" del cual nos hablaba Engels. Aunque, si particularizamos el análisis, podríamos llegar a una diferencia de matiz entre el enfoque del autor del *Anti-Dühring* y el de Lenin, en el interior de la misma problemática. Engels subraya la objetividad del mundo natural y su prioridad ontológica en relación con cualquier forma de espíritu o conciencia, pues este mundo natural es anterior y causalmente independiente del espíritu, pero no a la inversa. En cambio Lenin, queriendo demostrar lo mismo, introduce un pronunciado sesgo gnoseológico en la formulación ontológica de la prexistencia del mundo objetivo, pues para él el mundo cognoscible existe independientemente de cualquier espíritu, finito o infinito, pero no a la inversa.

Siguiendo esta línea de razonamiento, enfatizará nuevamente la necesaria unión entre materia y movimiento, y subrayará de manera determinista el vínculo de dos categorías que ya estaban presentes en el *Anti-Dühring*: libertad y necesidad. Pero, sobre todo, a partir de su definición de "materia", Lenin continuará y desarrollará aún más la teoría del reflejo, cuyos primeros bosquejos ya hemos anotado.

Si Engels se había apoyado en el recurso de "las imágenes" para explicar el conocimiento, Lenin traspasará ese límite, pues a partir de su nueva definición de la materia sostendrá que esta, al tiempo que actúa sobre nuestros órganos, es "fotografiada, copiada y reflejada"[36] por nuestras sensaciones, existiendo no obstante independientemente de ellas.

La "imagen" de Engels deviene entonces "copia" y "fotografía", con lo cual la teoría del reflejo especular del mundo exterior va configurándose en su modo y organización definitiva, para el DIAMAT. Queda ya muy lejos la reflexión propia de la doctrina de la esencia de la *Lógica* de Hegel.

A diferencia de la exposición staliniana de 1905, la categoría de práctica sí ocupa un papel importante para Lenin, pues es ubicada en el lugar teórico de controlador *a posteriori* del reflejo cognoscitivo. La práctica tiene la función de corroborador *post festum* de los resultados del proceso de conocimiento pero parecería que está ausente en el comienzo de este. Mediante la

---

34 "En la época en que trabajamos juntos, Plejanov y yo hablamos varias veces acerca de Bogdanov. *Plejanov me explicó el terror de las concepciones de este..."* (Carta de Lenin a A. M. Gorki" [25 de febrero de 1908], *Obras completas,* t. XIII, p. 456.)
35 Cfr. V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, p. 155.
36 Ibídem, pp. 136 y 155.

práctica se confirmaría entonces si nuestros pensamientos acerca de la realidad objetiva (la materia) son verdaderos o no. Pero Lenin previene contra cualquier desviación “dogmática” diciendo que este criterio de verdad nunca es definitivo puesto que mantiene la suficiente imprecisión como para no permitir la constitución y cristalización de nociones absolutas. Según su opinión, tal criterio veritativo conduce indefectiblemente al “materialismo” en el terreno gnoseológico, lo que equivale a sostener en esta etapa de su pensamiento que deriva inexorablemente en la teoría del reflejo.

No debemos olvidar que, además de los escritos engelsianos, Lenin toma como fuente para referirse a la práctica las marxianas *Tesis sobre Feuerbach.* El *locus* teórico de la práctica en este libro es entonces claramente delimitado: la gnoseología, y dentro de ella su validez, no rige sobre cualquier etapa del proceso de conocimiento sino solo sobre el final, a la hora de corroborar, confirmar o refutar una hipótesis. No se aplica en consecuencia ni al comienzo, ni al desarrollo mismo de las teorías, ni a otros campos diferenciados del cognoscitivo como los de la práctica productiva (trabajo) o la social (práctica revolucionaria). Estas son las principales nociones teóricas a partir de las cuales discute durante 1908 en el seno del Partido Bolchevique. ¿Es el Lenin definitivo, como postularon los manuales?, ¿mantuvo su posición en forma invariable?

Seis años más tarde, Lenin tendrá oportunidad en el exilio de leer la *Lógica* de Hegel y su filosofía sufrirá un viraje de ciento ochenta grados, en medio del cual realizará una auténtica y sentida autocrítica cuestionando el “materialismo” de la filosofía marxista supuestamente heredero del materialismo empirista de la burguesía francesa del siglo XVIII[37] y enfatizando la centralidad de la problemática de la praxis.

En lugar de dar cuenta de este viraje leninista de 1914, que lo encaminara notablemente hacia la filosofía de la praxis marxiana a través de Hegel, por el contrario, fue la antigua teoría engelsiana enriquecida por *Materialismo y empiriocriticismo* y sobre todo por las interpretaciones e innovaciones de Stalin, la que se consagró oficialmente como la doctrina oficial de la III Internacional. Es Bujarin, en el VI Congreso de la Internacional Comunista, tras la muerte de Lenin, quien plantea que el “materialismo dialéctico” es el método y la concepción materialista del mundo que sustenta la Internacional.[38]

Consolidado ya el stalinismo, por estos años tomó cuerpo la codificación de los “principios del leninismo” y, de más está decirlo, su expresión filosófica: “el materialismo dialéctico”,

---

37 Cfr. Karl Korsch, "La filosofía de Lenin", en *Teoría marxista y acción política*, pp. 211-220.

38 "Como base de todo el proyecto de programa, colocamos el análisis concreto realizado según el *materialismo dialéctico*, en tanto método y como concepción general determinada establecidos por Marx y Engels [subrayado de Bujarin]." (Nicolai Bujarin, "Informe al VI Congreso sobre el programa de la

soslayando los análisis críticos que el propio Lenin hiciera sobre la filosofía materialista metafísica. Desde esta canonización, se atribuyó retrospectivamente al máximo dirigente bolchevique el haber realizado la tarea de "generalizar desde el punto de vista de la filosofía materialista lo más importante de cuanto la ciencia había aportado durante el período comprendido entre Engels" y él.[39]

En todas las codificaciones de la época stalinista, verdaderas fuentes sagradas y teológicas de este mundo cultural, las vertientes principales del sistema "materialista dialéctico" fueron los textos del último Engels, el de Lenin de 1908 (el de 1914—1916 prácticamente no figura) y sobre todo, "la filosofía" de Stalin.

Para demostrar la validez e importancia de este texto leniniano de 1908, Stalin redacta treinta años más tarde, en 1938, el capítulo IV de la historia oficial del PCUS. En él vuelve a desarrollar los temas de su viejo librito de 1905, acerca del "materialismo dialéctico" y el "materialismo histórico".[40] Pero la caracterización sobre *Materialismo y empiriocriticismo* es aquí

Internacional Comunista", [9 de agosto de 1928], en *VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones*, t. II, p. 147.

39 Cfr. José Stalin, *Fundamentos del leninismo,* p. 32.

40 Cuando Stalin redacta este capítulo, salen a la luz otros tres trabajos teóricos. Los primeros son dos conferencias de Mao Tse Tung (7 de agosto de 1937) acerca de la práctica y la contradicción, donde explica la filosofía del marxismo, al que denomina invariablemente "materialismo dialéctico", mientras le atribuye una gnoseología basada en el reflejo. (Cfr. Mao Tse Tung, *Cinco tesis filosóficas.)*

El tercero es la polémica de León Trotsky (octubre de 1939-abril de 1940) con militantes norteamericanos que proponían abandonar la defensa de la URSS en la Segunda Guerra Mundial. Allí defiende cerradamente el "materialismo dialéctico" y su método "válido para la naturaleza y su 'reflejo' en el pensamiento". (Cfr. León Trotsky, "En defensa del marxismo" [1940], *Obras de León Trotsky,* t. IV.)

Si bien Trotsky comparte en su totalidad el DIAMAT, hace allí referencia a la necesaria historicidad del mismo (íbídem p. 51), mientras recomienda leer junto a Engels y Plejanov también a... ¡Antonio Labriola! (ibídem, p. 99), cuyos textos había estudiado detalladamente en su juventud. Más allá de estos detalles, existe en Trotsky una desgarradora tensión entre los escritos filosóficos —redactados siempre a la defensiva de la "ortodoxia" del DIAMAT— y los historiográficos y políticos. Estos últimos manejan cómodamente una concepción no lineal de la historia basada en el desarrollo desigual y combinado ("la mayor contribución de Trotsky a la teoría marxista", según Ernest Mandel), totalmente contradictoria con la del HISMAT y el DIAMAT: "Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados vense obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del *desarrollo combinado* [subrayado de Trotsky en toda esta nota], aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas". (León Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, t. I, p. 33. Véase también Michael Löwy, "La teoría del desarrollo desigual y combinado", en *Actuel Marx*, no. 8.)

En los escritos políticos de Trotsky, la teoría del desarrollo desigual y combinado, de clara estirpe dialéctica, se prolonga en la teoría de la revolución permanente. En ambos planos, Trotsky rompe brillantemente con el evolucionismo, al que lamentablemente regresa y rinde tributo cuando escribe de filosofía. Por ejemplo, en sus *Cuadernos de notas* correspondientes al período 1933-1935, Trotsky repite varias veces que "la dialéctica es la lógica del darwinismo". Lógica "compartida también por el marxismo y el materialismo filosófico". Igualmente sostiene allí que "la visión dialéctica de la naturaleza y la humanidad coincide con la así llamada visión de la naturaleza 'evolucionista'." (Cfr. León Trotsky: *Cuadernos de notas 1933-1935. [Escritos sobre Lenin, dialéctica y evolucionismo],* traducción inédita de la argentina Ariane Díaz de la edición traducida y anotada en inglés por Philip Pomper, y publicada en Nueva York por Columbia Press en 1986.)

ejemplar. En lugar de considerar que esta es solamente una obra polémica que Lenin escribió para combatir en el terreno político, aunque se valga de la filosofía, Stalin considera que no es solo un libro de lucha, sino que además constituye: 1) un libro de defensa de los fundamentos filosóficos y teóricos del marxismo, del “materialismo dialéctico” y de su deducción-aplicación, el “materialismo histórico”; y 2) una generalización “materialista” de los resultados de la ciencia, desde Engels hasta 1908.[41]

Si tanta importancia le asigna Stalin a esta obra es porque considera que allí Lenin defiende una herencia teórica irrenunciable. Para demostrarlo redacta "Sobre el materialismo dialéctico y sobre el materialismo histórico", desde el cual codifica y organiza en un cuerpo lógico circular, sistemático y cerrado, sin contradicciones ni fisuras internas, o sea en un verdadero “sistema” (como ya lo había llamado en 1905, aunque no lo hubiera expuesto como tal), lo que se venía sosteniendo desde 1877 en forma asistemática.

Nuevamente aquí Stalin comienza describiendo la estructura ontológica de todo ser, aunque prioriza en forma totalmente determinante "los fenómenos de la naturaleza", los que en su opinión constituyen el principal objeto de esta doctrina. En este aspecto irá más lejos que sus antecesores e identificará no solamente "la materia" con "el ser" y con "la naturaleza", sino también con “la existencia” e incluso directamente con “lo físico”. Esta categoría sufrirá entonces una disminución en su nivel de abstracción, aún si la comparamos con la del Lenin de 1908, pues ahí queda sin mediaciones reducida directamente al plano de lo físico-concreto e inmediato. No es ya la realidad objetiva en su generalidad sino lo inmediatamente accesible a los sentidos. El materialismo se vuelve aún más tosco que el de los empiristas ingleses del siglo XVII.

De la estructura ontológica nuevamente será inferida "la gnoseología del materialismo dialéctico" según la cual "las sensaciones y percepciones de la conciencia” constituyen "la imagen refleja del ser, de la materia". La teoría del reflejo queda, entonces, retomando la teoría staliniana del retardo de la conciencia de 1905, finalmente constituida sobre sus propias bases.

No obstante, en estos *Cuadernos* recién publicados en 1986, Trotsky sostiene que “la dialéctica de la conciencia (conocimiento) no es en consecuencia un *reflejo* de la dialéctica de la naturaleza, sino un *resultado* de la vívida interacción entre la conciencia y la naturaleza”. Lamentablemente, en muchos de sus otros escritos filosóficos, deja a un lado esta crítica a la teoría del reflejo para volver a defenderla.
De la misma manera que la filosofía auténtica de Lenin debe buscarse en sus escritos de política y no en sus textos “filosóficos”, la verdadera comprensión de la lógica dialéctica por parte de Trotsky debe rastrearse en sus escritos historiográficos y políticos, no en sus elucidaciones “filosóficas”.
Por su parte, si bien Mao coincide en la cerrada defensa del DIAMAT, enfatiza el papel central que la praxis tiene para el marxismo entendida no solo gnoseológicamente sino también en la producción, la lucha de clases, la política, el experimento e, incluso, en el arte. (Cfr. Mao Tse Tung, ob. cit., p. 7). Además, Mao se apoya reiteradas veces en su tratamiento de las contradicciones en el Lenin lector de Hegel, posterior al viraje autocrítico.
41 Cfr. José Stalin, *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*, pp. 136-137.

Partiendo de esta metafísica materialista desarrollará "su aplicación" al ámbito histórico social. Y en esta deducción-aplicación va implícita la naturalización de lo social, de la cual hablábamos anteriormente. Pues si en la naturaleza rigen leyes absolutas y los fenómenos se comportan de manera totalmente irreversible y necesaria, entonces en el terreno socio-histórico de deducción-aplicación "la lucha de clases del proletariado constituye un fenómeno perfectamente natural e inevitable". Tal necesidad expresada en las férreas leyes de la sociedad, gracias a las cuales es posible según esta teoría que haya "ciencia" en el estudio de esta, permite que el cuerpo científico social tenga la misma precisión que las ciencias naturales; por ejemplo, que la biología.

Por otra parte, si la teoría del reflejo, válida para todo el ser, enseña que la conciencia "refleja" la materia, entonces aplicada a la sociedad conduce a postular que la conciencia social solamente "refleja" el ser social, con las obvias consecuencias que se deducen de esto para el tratamiento de las llamadas "superestructuras", las que se conciben meramente como un epifenómeno secundario y subsidiario del impetuoso e imparable avance de las fuerzas productivas. Nuevamente observamos aquí las bases históricas en las que se apoyó en nuestra América la lucha contra el énfasis guevarista puesto en la creación de una cultura comunista y una conciencia socialista desde el inicio mismo de la revolución, estén dadas o no las condiciones materiales.

Es en este terreno social donde Stalin otorga el papel determinante en forma absoluta a las fuerzas productivas y dentro de estas —donde también se encontraría el hombre, según Marx— enfatiza y subraya sobremanera el papel de los instrumentos de producción.[42] Mediante

---

42 A pesar de que ya Marx había alertado claramente que "De todos los instrumentos de producción, *la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria" (Miseria de la filosofía,* p. 137), esa posición tan característica del pensamiento de Stalin puede rastrearse en diversos textos de la tradición marxista "ortodoxa". Muy tempranamente, la encontramos en Bujarin. Para este último, el núcleo principal de las "fuerzas productivas" se homologaba, no con la clase revolucionaria —como pensaba Marx— sino... con "los instrumentos de trabajo *(herramientas) y la tecnología".* En ese sentido, Bujarin afirmaba que "Podemos profundizar aún más el problema. Podemos afirmar que *los medios de producción determinan* hasta la naturaleza del trabajador". (Cfr. Nicolai I. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología* [1921], pp.126-127.)
Este punto de vista bujarinista, en total consonancia con la visión filosófica que posteriormente hará oficial Stalin, había sido ácidamente impugnado por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel,* particularmente en el no. 11 [1932-1933], y por el joven György Lukács en su artículo "Tecnología y relaciones sociales" (escrito en 1925 e incluido como apéndice en N. I. Bujarin, ob cit., pp. 331-141). Ambos demostraban que esa singular interpretación de la categoría "fuerzas productivas" conducía de manera inequívoca al fetichismo de la tecnología, convertida por arte de magia en el demiurgo de la nueva sociedad.
Haciendo caso omiso de estas críticas demoledoras, mucho tiempo después que Bujarin y Stalin, pero exactamente dentro de su línea "materialista" y objetivista, Louis Althusser repetirá sus argumentos, esforzándose por demostrar que "el proceso de trabajo, como mecanismo material, está dominado por *las leyes físicas de la naturaleza y la tecnología. La fuerza de trabajo se inserta también en este mecanismo.* Esta determinación del proceso de trabajo por estas condiciones materiales impide toda

esta operación teórica el productivismo (anteriormente solo bosquejado) se constituye definitivamente en la piedra de toque del “materialismo dialéctico” aplicado a la sociedad, sustentado en el argumento de que la conciencia, por un lado, y las relaciones de producción, por el otro, siempre tienen que acompañar —en forma necesaria— el progreso ilimitado y ascendente de las fuerzas productivas. De aquí se inferirá el carácter “progresista” de la teoría marxista, y se la asimilará a las corrientes más positivistas, liberales y modernas de la burguesía europea en su época de expansión. El marxismo no apostaría entonces a la abolición de la modernidad capitalista sino a su perfeccionamiento, a su generalización.

Por último, en torno al principal problema que nos interesa, Stalin sostiene, retomando lo afirmado por Engels, que la práctica tiene sobre todo dos acepciones. Es sinónimo, en primera instancia, del “experimento y la industria” y, en segundo término, de la “experiencia”. Esta primera acepción de “práctica” presupone el mencionado productivismo general que impregna todo el pensamiento staliniano, y al mismo tiempo soslaya otras dimensiones de la categoría, como la práctica artística o la revolucionaria. La segunda acepción es aún más grave, pues asimila la conciencia filosófica de la práctica —sin ningún tipo de mediaciones— al sentido común, a la “experiencia” cotidiana prefilosófica y precrítica característica del dogmático realismo ingenuo. La práctica no sería más que la esfera del mundo de lo que Karel Kosik denominó "la seudoconcreción".

Tiende por eso a asimilar “la práctica de la que habla Marx en las tesis de 1845 a la práctica utilitaria, entendida esta última como la “experiencia de vida”, cuyo sentido común ya a nadie se le escapa después de Gramsci que ha sido históricamente moldeado por la hegemonía cultural de las clases dominantes.

En la segunda mitad de la década de los 30 —cuando Stalin redacta aquel célebre capítulo— el futuro se cierra amenazador como una pinza implacable sobre el pensamiento crítico revolucionario. Por fuera, el ascenso del fascismo y el nazismo; por dentro, la dogmatización y la definitiva esterilización. La positividad aplastó a la negatividad; la

---

concepción ‘humanista’ del trabajo humano como pura creación”. En ese mismo de sentido, Althusser enfatizaba que las relaciones de producción no son relaciones intersubjetivas desarrolladas en los seres humanos sino “relaciones precisas entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción”. (Cfr. Louis Althusser, *Para leer* El capital [1965], pp.188 y 191.)
Su discípula y traductora latinoamericana, Marta Harnecker, explicitaba aún más esta lectura “materialista” y objetivista de las fuerzas productivas y las relaciones de producción cuando sostenía que “Las fuerzas productivas de una sociedad crecen, se desarrollan, se perfeccionan, en el transcurso de la historia, *y este desarrollo está determinado, fundamentalmente, por el grado de desarrollo de los medios de trabajo”.* Siguiendo a su maestro, también afirmaba que “Las relaciones sociales de producción no son simplemente relaciones humanas”. (Cfr. Marta Harnecker, *Conceptos elementales del materialismo histórico* [1969], pp. 59 y 53.)

legitimación, a la crítica; el sistema, al método; la lógica, a la historia; y la cita, a la reflexión. Se obturaba la embriagante aventura del pensamiento; nacían los aburridos manuales.

La consolidación del DIAMAT y la batalla de los manuales

Crear una nueva cultura no significa solo hacer individualmente descubrimientos "originales", significa también y especialmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, "socializarlas" por así decirlo y por lo tanto hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elementos de coordinación y de orden intelectual y moral

ANTONIO GRAMSCI
Cuadernos de la cárcel

Por cierto cuando empezamos a discutir, se produjo una situación violenta; el *Manual* era una *Biblia* —ya que, por desgracia, la *Biblia* no es *El capital* sino el *Manual*— y venía impugnado por varias partes, incluidos argumentos peligrosamente capitalistas.

ERNESTO "CHE" GUEVARA
"El plan y el hombre", 5 de diciembre de 1964
(recordando una reunión con estudiantes en Moscú)

Uno de los problemas históricos más importantes que toda cultura, filosofía y concepción del mundo debe afrontar es el modo en que se hace masiva, se socializa, en el momento en que disputa la hegemonía en el seno del sentido común o, para decirlo con palabras del joven Marx, el de la forma en que puede "devenir fuerza material" cuando se encarna en las masas. El momento en que la filosofía deviene política.

La socialización no tiene que seguir siempre el mismo derrotero, puede alentar la crítica y el pensamiento propio para que "los recién llegados" elijan su propia esfera de actividad y participen activamente en la producción de la historia del mundo o, por el contrario, puede reproducir en forma ampliada las jerarquías intelectuales previamente existentes y la sumisión popular. El caso de la Iglesia institucional y oficial y la prolongada socialización popular de la doctrina cristiana es un claro ejemplo de esta última opción.

Queda aún pendiente el estudio riguroso que en ese proceso ha cumplido históricamente la forma manual en sí misma, en tanto instrumento de laicización y universalización cultural propio de la modernidad (hubiese sido impensable la divulgación masiva de manuales en la restringida cultura medieval o menos aún, en la época clásica). El manual presupone un público que se ha tornado masivo —que sabe leer y además entiende el idioma de la obra (imposible cuando la lengua oficial era el latín)—, compuesto por un lector no iniciado y, a su vez, formas de escolarización formal y/o no formal.

El manual constituye un formidable instrumento para divulgar una teoría y socializarla. Corresponde al momento de expansión cultural, cuando se pretende construir una hegemonía

en el seno de amplias masas. Constituye el vínculo entre los intelectuales especializados (en la esfera del mundo de las ideologías) y los intelectuales no especializados (los "filósofos del sentido común", al decir de Gramsci). El sistema cultural del mundo burgués aún hoy en día no ha podido prescindir del uso de los manuales en el ámbito de la enseñanza escolarizada formal e institucional, aunque en principio como forma de diagramación de la producción, distribución y consumo cultural esté asociado a una concepción iluminista del saber y de la conciencia humana.

Aun cuando en un manual se planteen preguntas para discutir colectivamente, por lo general no presenta problemas abiertos sino respuestas cerradas. No desafíos ni aventuras intelectuales sino seguridades y consuelos. Lo que se gana en convicción religiosa y en entusiasmo se pierde en pensamiento crítico. Un trágico balance que, a la larga, termina erosionando ese mismo entusiasmo inicial.

El manual apenas menciona, en el mejor de los casos, las fuentes de donde obtiene las respuestas esquemáticamente reproducidas y clasificadas. Este tipo de manual ha sido el predominante en la modernidad capitalista occidental y en sus sistemas hegemónicos de educación.

Solo podría escaparse a esta reproducción de las jerarquías intelectuales si el manual incluyera de manera necesaria una remisión a la experiencia vital y subjetiva del lector, en lugar de presentarle las respuestas y definiciones deshistorizadas y ordenadas al margen de sus propios problemas.

Al presentar ya "cocinadas" las respuestas, previamente elaboradas por el o los autores sin la participación activa del sujeto que lo lee y estudia, el manual reproduce una jerarquía implícita. El sujeto no iniciado debe aceptar pasivamente que lo conduzcan hacia La Verdad (la del iniciador). El ejemplo soviético —con sus difundidos manuales sobre la filosofía del DIAMAT y su deducción-aplicación en el materialismo histórico (HISMAT)— no logró escapar de esta metodología jerárquicamente reproductivista.

El momento de la expansión cultural y universalización de la teoría, en el caso del DIAMAT, llegó una vez que Stalin dio el broche definitivo al "sistema" materialista dialéctico, a partir del cual comenzó su divulgación. En ese instante comienzan a ocupar su lugar los célebres y penosos manuales que contribuyeron a reproducir, no ya en el estrecho límite de los especialistas, sino en el ancho cauce de los militantes, ese "sistema" como la supuesta "visión del mundo" oficial del movimiento comunista.

Todos los manuales del DIAMAT tuvieron significativamente la misma arquitectura: una primera parte, donde se presenta la necesidad política de familiarizarse con el sistema; una segunda donde se expone "el materialismo dialéctico", y una tercera, deducción-aplicación

mediante, donde se describe el "materialismo histórico". En la primera sección se repite cuál es el principal problema de la filosofía (planteamiento engelsiano de 1888) y, en consecuencia, la división de aguas en su historia. En las secciones referentes al DIAMAT, se comienza definiendo la "materia" (definición leniniana de 1908) y sus propiedades ontológicas (relación con el movimiento, el espacio y el tiempo). A continuación se define su opuesto, "la conciencia", como producto del cerebro, es decir, de la materia altamente organizada (definición engelsiana). Luego se analiza "la ciencia general del desarrollo", la dialéctica, y su ámbito de aplicación, tras lo cual se enumeran y explican sus principales leyes: unidad y lucha de contrarios, cambios de cantidad en cualidad y negación de la negación (ejemplificadas por Engels en *Dialéctica de la naturaleza)* y sus correspondientes categorías dialécticas (singular, particular, universal, causa y efecto, necesidad y casualidad, posibilidad y realidad, esencia y fenómeno, etcétera).

Una vez elucidada la ontología, se pasa a la gnoseología donde se expone la teoría del reflejo como un cuerpo doctrinario uniforme y sin fisuras (no se alude a las distintas etapas de su constitución histórica, desde Engels hasta Stalin, ni a las críticas leninianas de esta realizadas en 1914). Algunos manuales concluyen esta sección con una crítica de las "filosofías burguesas contemporáneas" entre las que incluyen el positivismo, el existencialismo y el neotomismo. Otros omiten este ítem.

En las secciones referentes al HISMAT, se expone su objeto de estudio, luego el papel de la producción material, el de la formación económico-social, las clases y sus luchas, las formas históricas de comunidad (desde la tribu hasta la nación) y el Estado. Aquí los manuales se dividen, pues la mayoría no incluye el punto referido a "la extinción" del Estado. El marco político que conlleva esta omisión en el régimen euroriental es más que evidente. A continuación se analiza la teoría de la revolución, la cuestión del progreso y (solo posteriormente al XX Congreso del PCUS) el papel de las masas y la individualidad en la historia.[43]

---

43 Cfr., entre otros, Otto V. Kuusinen y otros, *Manual de marxismo-leninismo;* Vladislav Kelle y Matvei Kovalson, *Formas de la conciencia social;* A. Makarov y otros, *Manual de materialismo histórico;* Víctor Afanasiev, *Manual de filosofía;* Academia de Ciencias de la URSS, *Hombre, ciencia, técnica;* G. Gleserman y G. Kursanov, *Materialismo dialéctico y rnaterialismo histórico;* Academia de Ciencias de la URSS, *Fundamentos de filosofía marxista leninista;* Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Filosofía, *El papel de las masas populares y de la personalidad en la historia;* G. J. Shajnazarov, *Introducción a la filosofía de las ciencias sociales;* T. Vlasova, *Filosofía marxista leninista* (incluye tablas e ilustraciones pedagógicas), etc. Cualquier otra edición repite invariablemente el esquema general descripto.
Probablemente unas de las escasísimas excepciones dentro de la circulación cultural soviética hayan sido los trabajos de E. V. Ilienkov, quien a pesar de su adhesión al DIAMAT presentaba una versión un tanto más refinada e ilustrada —era sin duda un conocedor de Hegel de primera mano, a diferencia de los otros redactores de manuales. (Cfr. E. V. Ilienkov, *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría;* "La

Además de estas divulgaciones generales, el sistema fue también aplicado mediante manuales a los más diversos problemas puntuales: referidos a las ciencias naturales,[44] a la historia de las religiones,[45] las ideas políticas[46] y sobre todo, a la historia de la filosofía. En este último punto, siguiendo las indicaciones sugeridas por Engels en 1888 —para quien toda la historia del pensamiento filosófico se divide en dos ramas: la materialista y la idealista– se escribieron historias que abarcaron desde el pensamiento en Egipto y Babilonia hasta el de la "filosofía burguesa contemporánea" (siglo XX).[47]

Al volcarse —y difundirse— en forma de manual, la filosofía del DIAMAT ganó e incorporó un público ampliado, aunque al precio de convertir la filosofía marxista no en un instrumento activo de liberación, creación, interrogación y crítica sino, por el contrario, en un medio de legitimación basado en la repetición mecánica de citas, justificación y obediencia teórica.[48] A partir de la difusión masiva de manuales, el militante de esta tradición cultural no debía ya formarse en la lectura de los clásicos sino en el recorte previo que de ellos habían hecho los discípulos soviéticos de Stalin. Había pues una jerarquía, ¡debía ser respetada!

Fuera de la URSS, la situación no cambió demasiado entre los partidarios del DIAMAT. Hasta qué punto esta cosmovisión ideológica sintetizada en los manuales atravesó de idéntica forma también otras vertientes y tradiciones marxistas puede comprobarse si comparamos los

---

dialéctica de lo abstracto y lo concreto en *El capital* de Marx", *Problemas actuales de la dialéctica* [extractos], pp. 33-107; y "Lenin y la concepción hegeliana del pensamiento", en *Ciencias Sociales,* no. 6, pp. 57-69.) En la misma línea de un DIAMAT menos grosero, véase I. Andreiev, *Problemas lógicos del conocimiento científico* (donde también se historiza —sin abandonar la ontología materialista— el nacimiento de la lógica dialéctica), aunque Andreiev también colaboró con G. Kursanov en la elaboración de su manual citado anteriormente.

44 Cfr., por ejemplo, Academia de Ciencias de la URSS*, Lenin y las ciencias naturales contemporáneas.*

45 Cfr. S. A. Tokarev, *Historia de las religiones.*

46 Cfr. para el caso, Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Derecho, *Historia de las ideas políticas (Desde la Antigüedad hasta nuestros días)*.

47 Probablemente en este terreno el más exhaustivo de todos haya sido el de M. A. Dynnik. (Cfr. M. A. Dynnik y otros, *Historia de la filosofía,* 5 ts. También existe una edición resumida en un solo tomo.)

48 En la Cuba revolucionaria de inicios de los 60 tuvo lugar una polémica desarrollada en la revista *Teoría y Práctica* sobre el uso o no de manuales en la enseñanza del marxismo. En ella, Aurelio Alonso, luego de reconocer que "muchos de los que así pensamos nos iniciamos en el estudio del marxismo a través de manuales. Y esto nos sitúa quizá en las mejores condiciones para una actitud crítica, para comprender hasta qué punto pueden ser deformadores los esquemas", sintetizaba y resumía la metodología implícita en la que se apoyaban los manuales del DIAMAT: "Citar, interpretar y justificar con ejemplos. Este es el método del manual. Rompe con el criterio histórico para retornar el criterio absoluto que Marx había desechado. Solo que lo que ahora se absolutiza son las tesis de los que liquidaron precisamente ese criterio. El manual contribuye a que surja una nueva metafísica, de la cual responsabiliza a Marx, Engels y Lenin". (Cfr. Aurelio Alonso, "Manual... o no manual. Diálogo necesario", en Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, *Lecturas de filosofía,* t. II, 1968, pp. 756 y 759-760.) En un segundo artículo sobre el debate, Humberto Pérez y Félix de la Uz, compartiendo en la polémica las posiciones de Lionel Soto en defensa del manual, explicitaron su metodología como nunca antes se habían animado a hacer los soviéticos: "Nosotros nos hemos decidido por el método que pudiéramos calificar de lógico, opuesto al histórico que se nos propone". (Humberto Perez y Félix de la Uz, "Contribución a un diálogo. Nuevamente sobre los manuales", ob. cit., p. 772.)

manuales de filosofía elaborados por el comunista francés Georges Politzer y por el trotskista norteamericano George Novack.

Durante 1935-1936, Georges Politzer —quien provenía del psicoanálisis— impartió una serie de cursos en la Universidad Obrera de París. Uno de sus alumnos, Maurice Le Goas, confeccionó con sus apuntes —aprobados por Politzer— el célebre manual *Principios elementales de filosofía.* Esa versión, hoy clásica, fue revisada por René Maublanc y por J. Kanapa. Luego Maurice Caveing y Guy Besse revisaron otro texto de Politzer, que se conoció finalmente como *Principios fundamentales de filosofía.*

Tres décadas después de Politzer —asesinado en 1942 durante la lucha antifascista—, en 1965, el profesor George Novack publicó su manual *Los orígenes del materialismo.* Luego, en 1978, volvió a publicar otro manual, *Una introducción a la lógica del marxismo.*[49]

En ambos casos, Politzer y Novack coinciden absolutamente en sus exposiciones del DIAMAT, punto por punto, tesis por tesis, más allá de sus respectivas tradiciones culturales en el seno del marxismo. Ambos dividen toda la historia de la filosofía entre materialistas e idealistas, ambos defienden la ontología materialista de donde deducen y aplican la teoría gnoseológica del reflejo, etcétera.[50]

---

49 Cfr. Georges Politzer, *Principios elementales de filosofía,* Buenos Aires, Inca, 1957 (hay ediciones más completas, como la mexicana, que agrupan los dos libros de Politzer bajo el título *Cursos de filosofía,* México, D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1983); George Novack, *Los orígenes del materialismo* e *Introducción a la lógica formal y dialéctica.* (En nuestra historia personal, durante la adolescencia, la apasionada lectura de Politzer nos permitió descubrir el marxismo —aun en su rudimentaria y primitiva vertiente DIAMAT. Aquel deslumbramiento inicial ante la nueva visión del mundo fue de tal magnitud que le regalamos el libro de Politzer a varios amigos de la época. Más allá del imprescindible ajuste de cuentas que hoy le hacemos, vaya pues nuestro emocionado recuerdo para él.)

50 Sin embargo, en las introducciones de Novack encontramos una elaboración teórica completamente ausente en los escritos de Politzer: la explicación pedagógica de la teoría del desarrollo desigual y combinado. Según Novack, esta ley sería un caso particular de la ley de la lógica dialéctica que explica la interpenetración de los opuestos. A ella Novack le dedica especialmente un pequeño ensayo titulado *La ley del desarrollo desigual y combinado* (publicado en inglés en 1958; y en español por la revista *Estrategia,* en 1965, y la editorial Pluma, de Buenos Aires, en 1973). Este brillante texto resulta más que sugerente, ya que reproduce en forma ampliada las tensiones que habían atravesado al mismo Trotsky. En la pluma de Novack las tensiones de Trotsky —tironeado entre una concepción dialéctica de la historia y la política y una concepción evolucionista vinculada al DIAMAT en el terreno filosófico— son agudizadas al extremo. Novack se enreda con los mismos hilos y las mismas redes metafísicas que habían atrapado al último Engels, cuando pretendió generalizar para la naturaleza lo que Marx había planteado en *El capital* para el estudio crítico de la sociedad capitalista. De manera análoga, Novack se lanza en este texto a tratar de generalizar para la naturaleza la ley del desarrollo desigual y combinado que Trotsky había formulado en su *Historia de la revolución rusa* como instrumento para entender específicamente la historia de las sociedades atrasadas de manera no evolutiva, mecánica o lineal. Mostrando abiertamente su procedimiento de generalización, Novack sostiene que: "Aunque *directamente originada en el estudio de la historia* moderna, la ley del desarrollo desigual y combinado tiene raíces en acontecimientos comunes a todos los procesos de crecimiento en *la naturaleza* como también en la sociedad [...] la ley misma no solo es aplicable a *los acontecimientos revolucionarios* de la época presente sino, como veremos, *para toda la evolución social.* Tiene también aplicaciones más amplias". (G. Novack, ob. cit., pp.14-15).

De cualquier modo, el contradictorio intento pedagógico de Novack expresa solo a una corriente filosófica dentro del campo de los discípulos de Trotsky.[51]

Un caso aparte lo constituye Henri Lefebvre. Llegado del existencialismo francés a fines de los años 20 se adhiere al marxismo. Humanista con gran admiración por Hegel, nunca fue un ortodoxo. Con N. Guterman tradujo al francés en los años 30 los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx (en lo adelante los citaré como *Manuscritos de 1844)*, y también los *Cuadernos sobre la* Lógica *de Hegel,* escritos por Lenin, a los que dio amplia difusión. Pero su trabajo más leído —al menos tuvo en Argentina más de diez ediciones— fue un manual de marxismo, escrito en 1948, cuando todavía formaba parte del PC francés. En él Lefebvre ya sintetizaba la filosofía marxista en dos grandes problemáticas: la del método y la de la alienación. Justamente dos terrenos donde el vínculo de Marx con Hegel aparecía implícitamente en primer plano. En ningún momento figuraba —a pesar de llegar a recomendar, entre otros, el capítulo IV redactado por Stalin— la ontología materialista ni las posiciones

---

En América Latina, comentando la edición argentina de otro texto de Novack *(Introducción a la lógica-*), el argentino Nahuel Moreno [Hugo Miguel Bressano] prolonga este mismo movimiento con nuevos argumentos. Apelando a los escritos sobre el conocimiento biológico y la epistemología genética de Jean Piaget, Moreno repite allí que la ley del desarrollo desigual y combinado rige tanto para la sociedad y la historia, como para... la naturaleza. En ambos casos —Novack y Moreno— la ley del desarrollo desigual y combinado se convierte en apenas un subcapítulo de la engelsiana dialéctica de la naturaleza.

51 Aunque no la haya volcado en manuales de divulgación masiva, el pensador brasileño Michael Löwy ha desarrollado una crítica sistemática de la tradición filosófica sustentada en el DIAMAT, la teoría del reflejo y la supuesta dialéctica de la naturaleza. (Cfr. sus obras: *Dialéctica y revolución; El marxismo olvidado R. Luxemburg, G. Lukács;* y *¿Qué es la sociología del conocimiento?;* entre muchos otros textos, de los cuales merece destacarse *El pensamiento del Che Guevara* y *El marxismo en América Latina.)*

Dentro del mismo arco político de Löwy, Ernest Mandel ha realizado una prolífica divulgación pedagógica del marxismo, no tanto en el terreno filosófico sino especialmente en el debate económico. Sin embargo, su conocido y mundialmente difundido manual *Introducción a la teoría económica marxista* expone la teoría del valor de *El capital* vinculándola a las teorías de la alienación y del fetichismo. Mandel también rescata esta veta humanista de la teoría marxista en su *Tratado de economía marxista* y en *La formación del pensamiento económico de Marx,* en el cual somete a discusión la versión ortodoxa de las categorías alienación y dialéctica.

De todos modos, entre la obra de Löwy y Mandel existen matices diferenciales. Básicamente en el terreno filosófico (no en el político). Mientras Löwy trata de rescatar y destacar los componentes románticos del marxismo (en lo fundamental a partir de su encuentro teórico con la obra de Walter Benjamin), Mandel, en cambio, permanece hasta el final de sus días mucho más afín a la tradición ilustrada. (Cfr. Michael Löwy, *Revolta e melancolia. O romantismo a corrente da modernidade* y “L’humanisme révolutionnaire d’Ernest Mandel”, en Gilbert Achcar, comp., *Le marxisme d’Ernest Mandel,* pp. 33-48).

Dentro del trotskismo autodenominado “ortodoxo”, el manual del dirigente boliviano Guillermo Lora se destaca por ser uno de los pocos textos de divulgación pedagógica marxista que remite invariablemente a ejemplos del mundo de los propios trabajadores del país en cuestión, en este caso, Bolivia. (Cfr. Guillermo Lora, *Curso de marxismo para obreros.)*

60 Él mismo le reconoce en cuatro oportunidades a Gorki que "naturalmente, *nosotros somos marxistas de filas y gente poco leída en materia filosófica*". (“Carta de Lenin a Gorki” [25 de marzo de 1908], *Obras completas*, t. XIII, pp. 455-456 y 459.)

clásicas de los manuales soviéticos del DIAMAT.[10] No hacía la crítica explícita, pero este manual dejaba la puerta abierta al lector para que se preguntara por esa notoria ausencia.

Expulsado Lefebvre del PC francés, su lugar lo ocupó Roger Garaudy, ampliamente difundido por América Latina en sus traducciones castellanas. Garaudy —quien discutía de igual a igual con Sartre sobre la "dialéctica de la naturaleza" congregando en París a miles de estudiantes— representó el *aggiomamiento* filosófico del stalinismo en la época de la "coexistencia pacífica" y del kruschevismo. Su logro más atractivo y sugerente fue el intento de volver sobre la pista olvidada de Hegel, allí se inscribe su *Dios ha muerto (Un estudio sobre Hegel).* Pero lo hacía desde un "humanismo sin fronteras", guiño filosófico utilizado por él para preparar el terreno del "diálogo entre católicos y marxistas", fórmula de compromiso con la cual la URSS se proponía negociar con el Vaticano y sus secciones partidarias nacionales (planteo diametralmente opuesto al del cristianismo revolucionario propugnado en América Latina por la corriente castro-guevarista de Camilo Torres, afín a la Revolución Cubana y a la lucha armada). También Garaudy tuvo su manual, fruto de una serie de conferencias dictadas en La Habana a mediados de febrero de 1962. En él, criticaba explícitamente el "dogmatismo" —eufemismo para referirse al stalinismo— desde el humanismo marxista, al que concebía como "una continuidad del humanismo burgués", sin por eso abandonar la ontología materialista del DIAMAT.[11]

En el caso de las corrientes alternativas a la del DIAMAT, la única empresa de divulgación y pedagogía realmente masiva en América Latina —además de la de Lefebvre— parangonable a la de los manuales soviéticos y a los de Politzer y Novack han sido los de Marta Harnecker y los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez. Mediante vinculaciones de muy diverso tipo con las organizaciones marxistas latinoamericanas (más estrechamente ligada Harnecker, más recluido en el ámbito académico después de su exilio en México, Sánchez Vázquez) ambos de alguna manera intentaron disputar a partir de fines de los 60, la hegemonía pedagógica del DIAMAT en el marxismo continental.

En el caso de Marta Harnecker —quien provenía del cristianismo— su participación en la experiencia de Salvador Allende le permitió extender a un público verdaderamente masivo el "materialismo dialéctico" y el "materialismo histórico" en la versión althusseriana, que suplantaba la preminencia ontológica de los soviéticos por el predominio epistemológico, sin rechazar el materialismo.[12]

Esta vinculación directa con el campo político sellará a fuego su estilo pedagógico. Sus libros y manuales —difundidos en el continente en cantidades verdaderamente increíbles-—,[13] estarán articulados con "preguntas de repaso para discutir en el grupo de estudio", numerosos esquemas e incluso dibujos, así como fragmentos de textos clásicos de Marx, Engels y Lenin y

bibliografía recomendada para profundizar determinados temas.[14] Como su público será predominantemente militante, su estilo pedagógico es menos "académico" que el de Sánchez Vázquez, aunque tal vez, por esa misma razón, en numerosas ocasiones se deslice hacia cierto esquematismo un tanto simplista. No obstante estar formada en un marxismo mucho más elaborado, la fundamental nota que comparte con los manuales soviéticos es la apuesta a sistematizar lógicamente el marxismo deshistorizándolo por completo (aunque la lógica que rige su sistematización se circunscriba únicamente al "materialismo histórico", sin pronunciarse sobre la ontología materialista).

En Sánchez Vázquez —quien hasta 1964 se adhirió al DIAMAT, lo cual explica que haya traducido la voluminosa *Historia de la filosofía* de M.A. Dynnik en 1960— encontramos una relación con la práctica política más matizada que la de Harnecker. Luego de haber participado en su España natal, durante la guerra civil, se exilia en México donde comienza a difundir el marxismo de la versión DIAMAT en la universidad junto con otro exiliado español (Wenceslao Roces, el célebre traductor de Marx y Engels) y Elí de Gortari. A partir de los 60 revisa esa concepción y desarrolla una sistemática tarea de pedagogía desde las posiciones de la filosofía de la praxis.

Como la de Harnecker, la tarea de divulgación de Sánchez se presentó como alternativa a los manuales soviéticos. Aunque, a diferencia de la chilena, su sistematización centró el eje de articulación justamente en la historicidad de la teoría marxista.[15] La amplia difusión que ambos intelectuales han tenido en América Latina —mucho mayor en el caso de la discípula de Althusser y solo comparable con la de los manuales soviéticos— constituye un índice del alto grado de independencia que, desde mediados de los 60 en adelante (a partir de la Revolución Cubana), el marxismo latinoamericano fue adquiriendo en el público de izquierda de nuestro continente.

Marta Harnecker y Adolfo Sánchez Vázquez respondían cada uno a su modo a la promoción teórica que continentalmente nacía del aliento de la Revolución Cubana (cuya herejía también se prolongó en la cultura y las ciencias sociales: en la literatura, el llamado *boom;* en economía “la teoría de la dependencia”; en religión, la teología de la liberación, etc.). En el seno de esta revolución, junto a los partidarios de la importación acrítica del DIAMAT, la Escuela de Filosofía de La Habana y la revista dirigida por Fernando Martínez Heredia *Pensamiento Crítico* —con una tirada por número mensual de quince mil ejemplares— intentaban elaborar y difundir una perspectiva historicista del marxismo. No solo publicaban a Lukács, Korsch, Gramsci, etc. —también a Althusser, Della Volpe y Coletti— sino que además estructuraban el programa de estudios filosóficos por el cual pasaban los estudiantes de todas las carreras universitarias de ciencias sociales y humanidades (ciencias políticas, jurídicas, historia, sociología, letras,

economía y psicología) en unidades históricas. Las unidades generales eran cuatro: 1) el pensamiento de Marx, 2) algunos aspectos del pensamiento de Engels, 3) el marxismo y la II Internacional, y 4) Lenin.

En todas las unidades se comenzaba estudiando "las condiciones sociales e históricas" en que surgieron y se desarrollaron las teorías. Los autores tratados eran los clásicos del marxismo (Marx, Engels y Lenin) pero junto a ellos también se estudiaba un conjunto muy vasto que jamás figuraba en ningún manual adscripto al DIAMAT: Kautsky, Plejanov, Antonio Labriola, Eduard Bernstein, Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Jorge Sorel, León Trotsky y Rosa Luxemburg.

A esas cuatro unidades generales comunes a todos los estudiantes se agregaba el "programa para el curso de instructores" donde se estudiaban caso por caso los procesos sociales y políticos de América Latina: Argentina (durante todo el siglo XX), Brasil (desde 1930 hasta 1962), Venezuela (desde Cipriano Castro hasta 1958), Guatemala (desde la penetración yanqui hasta la caída de Jacobo Árbenz), etcétera.

Como fácilmente se puede notar, el orden lógico de estudio responde aquí a la sucesión histórica, además de analizar por separado a Marx, a Engels, a Lenin, etc., y no como partes indistinguibles de un sistema cerrado.

En lugar del clásico manual, esta Escuela de Filosofía elaboró *Lecturas de filosofía,* compilación dirigida a la pedagogía masiva de la juventud en la nueva Cuba socialista. En tiradas de catorce mil ejemplares, tuvieron dos ediciones.

En la primera edición, de 1966, se compilaban capítulos de diversos autores, latinoamericanos (Fidel, el Che, Jesús Díaz, entre otros), del marxismo occidental (Gramsci, Althusser, Regis Debray, Paul Sweezy, Manuel Sacristán, etc.), soviéticos (Leontiev, Polikarow, Meliujin), y también discursos de Amílcar Cabral y artículos de Albert Einstein, además de fragmentos de Marx, Engels y Lenin. La estructura general difería en gran medida de los manuales soviéticos, y respondía a cinco grupos temáticos: 1) el hombre, la naturaleza, la sociedad; 2) el materialismo histórico, donde se incluían materiales específicos sobre Cuba, América Latina y el Tercer Mundo, obviamente ausentes en los soviéticos; 3) la teoría del reflejo, en el que se discutían las tesis de Pavlov; 4) la teoría del conocimiento, donde se analizaban, entre otros, trabajos de Einstein; y 5) historia de la filosofía.

En la segunda edición, en dos tomos, el planteo divergente con la doctrina del DIAMAT se radicalizaba y se explicitaba aún más. Seguía estando al comienzo "Hombre, naturaleza y sociedad”, pero inmediatamente después se pasaba al primer plano del estudio histórico de la filosofía —que en la edición anterior aparecía recién tímidamente al final. Se agregaba aquí el análisis de la filosofía en Cuba, un gesto ausente en el resto de las empresas pedagógicas:

partir de la propia historia y de la propia experiencia del sujeto lector. Luego se pasaba al materialismo histórico, donde a los textos de Gramsci, Sweezy y Althusser se les agregaba ahora Maurice Godelier y Michael Löwy. Además, se incluían provocativamente doscientas sesenta páginas sobre los problemas de la revolución en los países subdesarrollados (con textos del Che Guevara, José Bell Lara, André Gunder Frank, Jean-Paul Sartre, Hanza Alavi y Régis Debray) y de la transición al socialismo (con trabajos del mismo Che y varios cubanos). La orientación guevarista que presuponía el ordenamiento temático del material era más que evidente —si lo comparamos con el de los partidarios del DIAMAT— dado que no solo se focalizaba la lectura en los problemas de Asia, África y América Latina (el terreno que el Che había elegido estratégicamente para la lucha) sino que además esas largas doscientas sesenta páginas terminaban sugestivamente con una serie de artículos del periódico *Granma* titulados "Contra el burocratismo" (otra de las prédicas del discurso guevarista). Algo más que una sugerencia política... Ese novedoso emprendimiento pedagógico terminaba con un apéndice. En él se incluían varios trabajos. En primer lugar se recopilaba la polémica sobre los manuales entre Aurelio Alonso, Humberto Pérez y Félix de la Uz. Luego se incluía el artículo "El ejercicio de pensar", del director de *Pensamiento Crítico,* Fernando Martínez. Finalmente, se incorporaba un artículo de Hugo Azcuy titulado “Ideales y teoría”.[16]

Mas allá de la variada suerte de estos intentos por desafiar y batallar frente a la canonización soviética y sus acólitos occidentales, construyendo una pedagogía de la filosofía marxista alternativa, en los constructores y sistematizadores del DIAMAT nada cambió. El tiempo se detuvo impenitente, como una piedra. Hasta el fin continuó primando exactamente la misma operación general: deshistorizar al marxismo, borrando hasta las huellas de su propia génesis y constitución. El esquema lógico dejó entonces para siempre de ser un resumen de la historia —como proponía Lenin—, cobró vida, se autonomizó, se hipostasió y terminó, como toda metafísica, imponiéndose sobre la historia. En el caso nuestro, sobre la historia latinoamericana.

El marxismo podía entonces explicar la sociedad capitalista... pero no se podía explicar a sí mismo. Había historia del régimen capitalista, pero como teoría social y filosofía el marxismo no tenía una historia propia. Desde ese momento cualquier intento por estudiarla y socializarla de manera profana fue visualizado como sospechoso, hereje, "antisoviético" y revisionista. La "guía para la acción", el método del "análisis concreto de la situación concreta", habían devenido de manera dramática por esas paradojas de la dialéctica exactamente en su contrario: se habían convertido en un dogma. Al pobre Marx le dolían hasta los huesos.

El viraje autocrítico de Lenin

> Durante toda su vida no dejó, pues, Lenin de estudiar, siempre y en cualquier lugar, fuera la *Lógica* de Hegel o el juicio de un obrero sobre el pan. El estudio permanente, el dejarse instruir siempre de nuevo por la realidad, es un rasgo esencial de la absoluta prioridad de la praxis en la línea leninista de conducta. Ya esto, pero sobre todo su manera de estudiar, abren un abismo insondable entre él y todos los empiristas y "políticos realistas".
>
> GYÖRGY LUKÁCS
> *Lenin, la coherencia de su pensamiento* (1924)

> No debieron haber empuñado las armas.
> Entre ese murmullo desesperanzado
> Lenin hizo oír su voz poderosa y serena:
> No es cierto: debimos haber tomado las armas
> pero con más decisión y energía...
>
> VLADIMIR MAIAKOVSKY

Nadie con tan "mala prensa" durante los últimos años como Lenin. Tanto en los medios de comunicación como en las academias. Si en esos ámbitos al Che lo quisieron neutralizar asimilándolo a un modesto "idealismo ético", si apostaron a rebajar a Trotsky como revolucionario convirtiéndolo simplemente en un pintoresco "disidente", si a Benjamin lo pintaron como un inocente y despolitizado "crítico literario", si a Gramsci pretendieron dulcificarlo transformándolo en un inofensivo apóstol del "consenso parlamentario", a Lenin, en cambio, directamente lo insultaron. Fue el "Maquiavelo rojo". Le dispararon los mismos dardos envenenados que al humanista del Renacimiento: perverso, impiadoso, amoral. Lenin fue, sin ninguna duda, completamente indigerible para el sistema.

A pesar de esto, Lenin debió lidiar y soportar la canonización póstuma de sus escritos. No solo la momificación de su cadáver —al mejor estilo de la vieja Rusia— sino principalmente de su pensamiento. Esa fue su gran tragedia. Estuvo a salvo de sus enemigos; no así de sus "amigos" y supuestos seguidores.

Sucede que la hipóstasis logicista autonomizada pretendió desconocer su origen, su génesis, su constitución. A pesar de haberse conformado a través de una larga y penosa historia, el DIAMAT —como todo sistema— obstinadamente siempre la negó. Quería seguir deduciendo-aplicando sus esquemas apriorísticos encerrado en sí mismo. La hipóstasis iba a ser eterna... como sus categorías, pero no pudo. Luego, ¿qué hacer con Lenin? ¿Toda su

producción teórica y filosófica queda aprisionada en el sarcófago metálico del DIAMAT? ¿Habrá que abandonar a Lenin en el museo del siglo XX que ya cierra sus puertas?

Para poder comprender y resolver este problema, en primer lugar se torna necesario caracterizar sucintamente al dirigente bolchevique y su filosofía. Lenin no fue un filósofo profesional.[60] Tampoco —como es bien sabido— un profesor de filosofía,[61] por quienes expresaba a menudo amargas ironías. En nuestra opinión, fue principalmente un hombre de acción política. Su pensamiento más profundo y su pasión vital convergían allí.[62] No casualmente Antonio Gramsci, pensando en "Ilich" (tal como lo llamaba clandestinamente en la cárcel), resaltó varias veces que

> Puede suceder que una gran personalidad exprese su pensamiento más fecundo no en el lugar que aparentemente debería ser el más 'lógico', desde el punto de vista clasificatorio externo, sino en otro lugar que puede ser juzgado extraño. Un hombre político escribe de filosofía: puede suceder que su 'verdadera' filosofía deba buscarse por el contrario en los escritos de política.

La auténtica filosofía de Lenin no hay pues que rastrearla en sus libros de filosofía, sino que está implícita en su práctica política activista y revolucionaria. Práctica que otorga un lugar central a la actividad, a la iniciativa política encaminada a modificar la relación de fuerzas, así como a la conciencia y la subjetividad, tanto en la historia como en la lucha de clases. (Sucede algo análogo en el caso de León Trotsky.)

Lenin no escribe desde la intelectualidad independiente ni desde la academia, sino desde el interior de un partido en lucha nada menos que contra el zarismo, uno de los regímenes más oprobiosos de la historia. Y sus libros, incluso aquellos donde discute de filosofía, no se comprenden al margen de las luchas internas y externas de ese partido en esa situación histórica. Su gran objetivo consistía en construir una fuerza social anticapitalista, un nuevo bloque histórico (eso significa su concepto de "fuerza social", entendido como alianza de fracciones de clase) que unifique a los obreros, los campesinos pobres y la intelectualidad revolucionaria. Ya en el *Qué hacer* había vaticinado que no era en el terreno económico-corporativo sino en el ideológico-político donde se podría pegar el gran salto en la conciencia

---

61 No obstante, suscribimos el diagnóstico de Lefebvre, para quien: "Lenin no fue un 'filósofo', en el sentido habitual de esta palabra. Sin embargo, la lectura de sus *Cuadernos sobre la dialéctica* muestra que no se trata de la obra de un aficionado cultivado". (Cfr. Henri Lefebvre y N. Guterman, *¿Qué es la dialéctica?,* p. 9.)

62 Nuestro Mariátegui así lo describe: "Toda doctrina tiene, por eso, sus teóricos y sus políticos. *Lenin es un político, no es un teórico*. Su obra de pensador es una obra polémica [...] Lenin es agresivo, áspero, rudo, tundente, desprovisto de cortesía y de eufemismo. *Su dialéctica es una dialéctica de combate, sin elegancia, sin retórica. sin ornamento*. No es la dialéctica universitaria de un catedrático, sino la dialéctica desnuda de un político revolucionario". (José Carlos Mariátegui, "Lenin" [1923], *Obra política*, pp. 202-203.)

revolucionaria de las grandes masas. La lucha ideológica, la batalla cultural por ganar la conciencia y el corazón de millones de trabajadores(as) —la construcción hegemónica de una nueva "subjetividad" era para él una tarea nodal. La voluminosa cantidad de escritos, folletos, discursos y libros suyos está encaminada en su totalidad hacia esa meta. Un caso paradigmático, en este último sentido, lo constituye su obra más crudamente “materialista” a la que ya nos hemos referido, *Materialismo y empiriocriticismo*.

Tres años antes de esta obra filosófica. Lenin analizaba la primera revolución rusa del siglo XX, la de 1905. Allí explicitaba la categoría central en su pensamiento político, la de hegemonía: "El marxismo no enseña al proletariado a quedarse al margen de la revolución burguesa, a no participar en ella, a entregar su dirección a la burguesía". Lo fundamental para él era "la acción independiente, la iniciativa y la energía revolucionaria del pueblo sencillo, es decir, de los campesinos y principalmente de los obreros" quienes en su opinión debían "dar una dirección democrática a la revolución actual, subrayar las consignas democráticas de vanguardia".[63]

Tomar la iniciativa —nunca sentarse a esperar que las contradicciones "objetivas" materiales todo lo determinen— y ganar la dirección política y cultural de la masa popular, he ahí el ejercicio de la hegemonía. Una categoría analítica que Lenin utiliza ya desde 1905 en el terreno de la política, pero cuyo alcance epistemológico excede de lejos la estrategia y la táctica, inundando la misma actividad filosófica. Extendiendo su radio de acción incluso hasta la misma gnoseología, sentenciaba Gramsci:

> La proposición contenida en la introducción a la *Crítica a la economía política* de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías. debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ahí se sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un alcance gnoseológico y por lo tanto en este campo debe buscarse la aportación teórica máxima de Ilich —es decir, Lenin— a la filosofía de la praxis.[64]

Ese tamiz gnoseológico del pensamiento político de Lenin era —según Gramsci— el único que podía dar cuenta de la especificidad propia que tienen en el marxismo las esferas ideológica y política, a la cual se llega rompiendo con el economicismo corporativo mediante la "catarsis" (el pasaje de la estructura a la superestructura, de la economía a la ideología, de lo objetivo a lo subjetivo, uniendo a las masas con los intelectuales).

---

63 Cfr. V. I. Lenin, “Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática”, *Obras completas*, t. IX, pp. 42-49.
64 Cfr. A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. IV, p. 146.

También rompiendo con ese economicismo —versión primitiva y degradada de la filosofía de la praxis, así como la predestinación fue la versión primitiva de la concepción burguesa del mundo encarnada más tarde por la filosofía clásica alemana— Lenin incorpora el concepto de "fuerza social" en el análisis de la sociedad. Pasando por encima de el *Manifiesto* y focalizando su mirada en *El 18 brumario de Luis Bonaparte,* el dirigente bolchevique descubre que la lucha de clases nunca se da entre nucleamientos homogéneos y compactos, sino a través de la mediación de fuerzas sociales, de alianzas de fracciones de clases en cuya unión desempeña un papel central la ideología (y sus "especialistas", los intelectuales). Solo una clase puede tornarse hegemónica sobre sus aliados —dirigirlos cultural y políticamente— si logra romper el estrecho interés economicista corporativo y se plantea tareas para el conjunto, elevándose de lo particular a lo universal. Solo así puede tejer alianzas con otros sectores para constituir una fuerza social, cuya unión genera más poder en la correlación de fuerzas sociales con el enemigo que si cada sector combatiera por separado. Esa mirada transversal de la lucha de clases, tan distante de la horizontal que se quiso ver en el marxismo economicista (clases "puras" y homogéneas enfrentadas entre sí), fue otro de los grandes aportes de Lenin en el terreno de las ciencias sociales. Allí —en la conformación de la argamasa que teje y unifica capilarmente esa alianza— se ubica el papel fundamental de la cultura, de la ideología, de los intelectuales, de ese "bloque histórico" en el particular lenguaje con que Gramsci tradujera a Lenin. Este último, a pesar del rudo lenguaje de barricada y de proclama, estaba sentando las bases para concebir el socialismo no solo como una revolución política sino también cultural.

Aun sin haber roto filosóficamente con Kautsky y Plejanov, Lenin ya preanunciaba de este modo los rasgos centrales de su viraje posterior otorgándole a la batalla política y cultural un lugar destacado en la agenda revolucionaria. Pero todavía en ese momento, una fuerte tensión —la misma que sufriría su compañero León Trotsky—, desgarraba su reflexión. Lo que había construido en el espacio de la ciencia política y de la sociedad aún no lo había podido conceptualizar en el terreno filosófico.

Apenas dos años después, en 1907, Lenin impulsa la traducción del alemán y publicación en ruso de las cartas de Marx a L. Kugelmann (sobre la Comuna de París de 1870), en un volumen que incluía un prefacio suyo. En ese prefacio, injusta y no casualmente olvidado, vuelve a destacarse el altísimo valor que Lenin le otorgaba *en política* (aún no en filosofía) tanto al papel de la subjetividad y la iniciativa histórica de las masas como al entusiasmo y a la pasión del político y el investigador. Allí comparaba y hacía una analogía precisa entre dos derrotas: la de los obreros comuneros parisinos de 1870 y la de los revolucionarios rusos de 1905. Tomando la actitud de Marx en 1870 como ejemplo, Lenin fustigaba duramente a los marxistas "ortodoxos" rusos —menciona reiteradamente a Plejanov— quienes después de la

derrota de 1905 murmuraban amargamente que "no había que haber tomado las armas". Así decía en su comparación de Marx con Plejanov:

> A un lado, un homenaje a la *iniciativa histórica* de las masas por parte del más profundo de los pensadores, que supo prever medio año antes el revés, y al otro, el rígido, pedantesco, falto de alma: "¡No se debía haber empuñado las armas!" [...] ¡Oh, cómo se habrían mofado entonces de Marx nuestros actuales sabios "realistas" de entre los marxistas que, en 1906-1907, se mofan en Rusia del romanticismo revolucionario! ¡Cómo se habría burlado esta gente del *materialista*, del *economista*, del enemigo de las utopías que admira el "intento" de tomar *el cielo* por asalto! [los subrayados son del original].[65]

Haciendo un balance final de esa correspondencia sobre la Comuna de París y su derrota, Lenin extractaba una de las cartas de Marx que expresaba la médula del espíritu con que el autor de *El capital* analizó y tomó partido por la Comuna (aun sabiendo que iba a ser derrotada): "La canalla burguesa de Versalles —escribe Marx citado por Lenin—, puso a los parisinos ante la alternativa de cesar la lucha o sucumbir sin combate. En el segundo caso, la *desmoralización de la clase obrera* hubiese sido una desgracia *enormemente mayor* que la caída de un número cualquiera de 'jefes'."[66]

¿Qué tenía que ver este Marx rescatado por el prefacio de Lenin con el "objetivista", el "materialista" y el "economista" —como irónicamente él señala— que habían dibujado los ortodoxos? Con esta reivindicación de la utopía en el análisis marxiano, de la confianza en el ímpetu revolucionario e incluso del "romanticismo" implícito en la celebración del asalto al cielo, Lenin profundizaba aún más su ruptura política con la ortodoxia determinista y pasiva de Kautsky y de Plejanov. Necesitará aún algunos años para prolongar esta ruptura también hasta el terreno filosófico.

En el momento de redactar *Materialismo y empiriocriticismo*, habiendo pasado apenas tres años desde el fracaso de la revolución de 1905 y de *Dos tácticas...,* Lenin se interna en una ríspida polémica política en el seno del bolchevismo. Allí enfrenta a una fracción política interna —cuyo centro teórico pedagógico era la escuela de bolcheviques en el exilio de Capri— apoyada por Gorki y encabezada por Bogdanov y Lunacharski (de la que también formaban

---

65 Cfr. V. I. Lenin, "Prefacio a la traducción rusa de las cartas de Marx a L. Kugelmann" [1907], *Obras completas*, t. XII, p. 101.

66 No queremos extremar los términos, pero actualmente no hay que esforzarse demasiado para prolongar esa analogía de Lenin entre las derrotas de 1870 y 1905 hasta incluir también la derrota argentina de la década de 1970 y sus actuales consecuencias en nuestro campo intelectual. ¿0 acaso en la Argentina de la "transición democrática" no nos han repetido también a nosotros y hasta el cansancio que "no deberíamos haber luchado", que "todo lo que hicimos fue una locura", que "la culpa del infierno que vino después fue de los que peleaban por una patria socialista", etc.? ¿No ha resurgido también entre nosotros, los argentinos derrotados, el "realismo", la burla y la ironía cínica y escéptica frente al "romanticismo", la "utopía", la "revolución"?

parte Mandielshtam, Sokolov, Pokrovski, Besarov y otros). Lo que Lenin está discutiendo de fondo con esta corriente atañe centralmente a la esfera política, no a la filosofía, aunque se valga de ella en la polémica. En todo caso la discusión traduce en términos filosóficos un problema político. Tanto es así que al comenzar 1909 le envía un ejemplar de su libro a Rosa Luxemburg para que esta lo presente en una nota a la revista del partido alemán, y de esa manera se conozca la lucha política entre los otzovistas y los partidarios de Lenin en Rusia.[67]

Aunque la obra de 1908 se vertebre sobre un eje materialista precrítico y prehegeliano, existen poderosas razones para sospechar que, por detrás de la débil y rudimentaria armazón categorial filosófica que Lenin maneja en esos años, otras razones no siempre visibles lo impulsaban a rechazar con semejante ímpetu el intento bogdanoviano. Idéntica vehemencia empleará años más tarde contra el mismo Bogdanov en ocasión del debate sobre las vanguardias estéticas, la "cultura proletaria" y la herencia cultural. En ambos casos, la desesperada defensa leniniana de la continuidad filosófica entre el marxismo y el viejo materialismo por un lado, y de la continuidad cultural entre la herencia clásica y la nueva cultura revolucionaria por el otro, respondía a una misma preocupación esencialmente política.

Al cuestionar las vertientes bolcheviques más rupturistas —tanto en filosofía como en estética—, Lenin se ubicaba sin duda en una suerte de clasicismo cultural (como alguna vez lo reconoció en una carta a Clara Zetkin, cuando le dijo que en el terreno estético, a diferencia del político, él no estaba a la vanguardia). En esas circunstancias, probablemente estaba identificando el rupturismo estético y filosófico con la visión del mundo propia del proletariado urbano (en el caso específico ruso, europeizante y occidentalista) y al tradicionalismo con la constelación cultural más espontánea del campesinado rural (más proclive a las diversas formas de asiatismo y orientalismo). Como su proyecto político siempre apuntó, según nos recordara Gramsci. a construir la alianza obrero-campesina —único modo de garantizar la hegemonía por la que venía luchando desde 1905—, entonces no podía aceptar de ninguna manera el divorcio de continuidad y ruptura, de la cultura de la ciudad y del campo, de la tradición y la modernidad, de la herencia y la vanguardia.[68]

De ahí que se enfrentara desde la teoría con los múltiples intentos por construir una "cultura proletaria" y un arte comunista de vanguardia (aun concediéndoles —cuando tomó el poder— amplias libertades, que desaparecerán trágica y abruptamente en tiempos stalinistas) por

67 Cfr. V. I. Lenin, "Carta de Lenin a Rosa Luxemburg" [18 de mayo de 1909], *Cartas a Gorki, Plejanov, Lunacharski y otros*, pp. 425-426.

68 Quizá en este plano pueda visualizarse cuánto tuvo de auténticamente leninista —más allá de las citas folclóricas, las adscripciones verbales y las similitudes formales que groseramente construyó la "ortodoxia"— el planteamiento más originario de José Carlos Mariátegui al intentar sintetizar y hacer confluir en una suerte de alianza específica de nuestra América la herencia tradicional de la cultura incaica con las vanguardias políticas y estéticas.

privilegiar respectivamente la negatividad y el rechazo frente a la herencia cultural pretérita y tradicional. Había que romper pero también había que conservar, al mismo tiempo. Ese fue, sin duda, su gran desafío para garantizar la hegemonía.

Es ese el sentido específicamente político con que hoy debemos comprender su exagerado esfuerzo de 1908 por asimilar —artificialmente, vía Plejanov— la supuesta continuidad entre la nueva filosofía inaugurada por Marx y la herencia clasicisista del materialismo dieciochesco.

Como parte de su actividad de reflexión filosófica permanentemente mediada por el horizonte de la práctica política, en su exilio suizo al comienzo de la Primera Guerra Mundial, en una época en la cual las filas de la socialdemocracia internacional se dividen abruptamente entre los llamados "socialpatriotas", "centristas" e "internacionalistas de hecho", Lenin se encontrará frente a la obra de Hegel. La estudiará en forma voraz, con ese apetito intelectual tan suyo. La difícil tensión entre herencia y ruptura. tradición y vanguardia, seguirá siendo para él el faro de todos sus desvelos políticos. Pero ahora, desde su cálido encuentro con Hegel, se desplazará notablemente el énfasis que hasta 1908 había depositado en la continuidad con el materialismo anterior.

En esa misma época, analizará las condiciones para que se desencadene una "situación revolucionaria", problema fundamental para todo aquel que aspire a barrer con el viejo orden (no casualmente Gramsci en *sus Cuadernos de la cárcel* le dedicará un lugar central a este análisis y a esta problemática leninista en el acápite "Análisis de situación y relaciones de fuerza", parte de su estudio sobre Maquiavelo y el Estado moderno).

Contra mecanicistas y fatalistas ortodoxos, Lenin heréticamente insistía en que la mera crisis económica "objetiva” no desembocaría automáticamente en una revolución social: "La sola opresión, por grande que sea, no siempre origina una situación revolucionaria en un país".[69] De nuevo, como cuando proclamara en 1905 la necesidad de ejercer la hegemonía, el problema de la subjetividad, de la acción y de la conciencia volvía al primer plano. Un eje de reflexión que la vulgata “leninista” pasó alegremente por alto.

Entre septiembre y diciembre de 1914 escribirá, en sus cuadernos de lectura, un resumen manuscrito sobre la *Lógica* con sus propios comentarios, anotaciones al margen y “traducciones” de los términos hegelianos al lenguaje marxista. Este manuscrito se publicará póstumamente con el título *Resumen del libro de Hegel* Ciencia de la lógica.

---

69 Cfr. V. I. Lenin: "La celebración del 1 de mayo por el proletariado revolucionario”, *Obras completas*, t. XIX, pp., 218-219. Dos años más tarde, volvía a insistir con la subjetividad: "Porque la revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solo de una situación en la que a los cambios objetivos antes enumerados viene a sumarse *un cambio subjetivo”.* ("La bancarrota de la II Internacional" [1915], *Obras completas*, t. XXI, p. 212.)

Quizá se podría argumentar, contrastando con *Materialismo y empiriocriticismo,* de 1908, que el texto de 1914-1916 constituye apenas un manuscrito borrador y por lo tanto no tiene punto de comparación con una obra destinada a la imprenta. Frente a esa posible impugnación debemos recordar que gran parte de la producción teórica de Marx —incluso aquellos escritos que más debates suscitaron, como los *Manuscritos de 1844, La ideología alemana,* los *Grundrisse* de 1857-1858, los *Cuadernos sobre la tecnología* de 1863-1864, el capítulo VI (inédito) de *El capital*, así como los libros II, III y IV de esta última obra— fueron nada más que manuscritos y borradores inéditos.

En estos fragmentos filosóficos del exilio, Lenin realizará una profunda autocrítica filosófica, un viraje radical donde intentará superar el objetivismo naturalista de su maestro Plejanov y tratará de enfatizar la fundamental importancia filosófica y epistemológica de la praxis humana. Se trataba por fin de poner la filosofía a la altura que ya había alcanzado su reflexión política con la teoría de la hegemonía. No casualmente esta autocrítica estará motivada por su choque con Hegel. En la lectura que realiza del filósofo alemán, Lenin advierte la pobreza teórica inherente al llamado “marxismo ortodoxo” (de la II Internacional), al punto de sostener que quien no haya estudiado a Hegel a fondo no ha entendido absolutamente nada de *El capital* de Marx.[70] De ahí que cuestionara la armazón teórica de las grandes autoridades marxistas de fin de siglo —por otra parte, las más influidas por el ambiente positivista y cientificista de la época—, principalmente Kautsky, así como también su maestro ruso Plejanov. Queda en suspenso en este juicio condenatorio el caso Labriola, que conocía sobremanera a Hegel porque él mismo había sido un hegeliano.

En 1914, produciendo una verdadera ruptura epistemológica —en el terreno filosófico— con relación a 1908, Lenin plantea que hay que hacer la crítica a Kant desde Hegel y no desde Plejanov ni desde el materialismo vulgar.[71]

Al criticar el materialismo vulgar y a Plejanov, obviamente está pensando en su propia posición de *Materialismo y empiriocriticismo*, donde aún suscribía una a una todas las tesis del que fuera su guía filosófico. Si en 1908 todavía reivindicaba a Plejanov como "el único marxista" que había enfrentado al revisionismo filosófico,[72] en 1914 sostendrá una opinión

---

70 Cfr. V. I. Lenin, "Resumen del libro de Hegel *Ciencia de la lógica", Cuadernos filosóficos*. El famoso aforismo se encuentra en la página 168.

71 "Plejanov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más desde el punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista, en la medida en que no hace más que rechazar sus razonamientos *a limine* [desde el umbral] en lugar de corregirlos *(como Hegel corrigió a Kant),* profundizarlos, generalizarlos y ampliarlos, demostrando las *conexiones* [subrayado de Lenin] y las *transiciones* [subrayado de Lenin] de todos y cada uno de los conceptos." (V. I. Lenin, ob. cit., p. 167.)

72 "Señalaremos solamente que *Plejanov fue el único marxista* dentro de la socialdemocracia internacional que hizo, desde el punto de vista del materialismo dialéctico consecuente, la crítica de

mucho más matizada, en la cual planteará que desde 1903 en adelante Plejanov ha oscilado permanentemente con relación a las posiciones bolcheviques.[73] Desarrollando un polémico diálogo imaginario con este último —y con su propia conciencia filosófica anterior— Lenin sostendrá al año siguiente, en 1915, que su maestro filosófico no había prestado suficiente atención a la esencia de la filosofía de Hegel y del marxismo, esto es: a la dialéctica.[74]

Desde este nuevo paradigma, que se abre en la obra filosófica de Lenin desde 1914 a partir de su trabajada lectura de Hegel, implícitamente el primero también critica a la Ilustración, para la cual el adversario filosófico se sitúa invariablemente en el ámbito del error, del absurdo, de la nada absoluta, pues aquella tradición no rescata ningún tipo (aunque sea parcial) de verdad en el otro. Para esa corriente la luz de la razón ilumina tan fuerte que impide ver los restos y núcleos de verdad bajo las tinieblas y sombras de la posición equivocada.

Si en 1908 Lenin trataba al adversario filosófico que él impugnaba (los discípulos rusos de Mach) como constructores de absurdos —a los que refutaba desde el realismo propio del sentido común—, desde 1914, retomando el método dialéctico marxiano de estirpe hegeliana, sitúa las corrientes filosóficas no marxistas en el plano de la unilateralidad, nunca del error absoluto.[75] Si son unilaterales esto quiere decir que tienen parte de razón, que encierran fragmentos de verdad, aunque unilateralmente ("unilateralmente" en el sentido de que toman lo relativo por absoluto, la parte por el todo, el momento por la totalidad). Proporcionando como ejemplo el tratamiento que Hegel hace de Kant, Lenin rechaza su actitud de 1908 y trata ahora de encontrar la racionalidad que, rescatándolos del oscuro fondo del "absurdo" y la "sinrazón", otorga sentido a los argumentos filosóficos opuestos, sin por ello escatimar la crítica a estos últimos.

En esta auténtica y honesta autocrítica filosófica, se cuestiona su anterior teoría del conocimiento como "imagen fotográfica", y si bien sigue hablando del "reflejo" ahora subraya y

---

aquellas increíbles necedades acumuladas por los revisionistas." (V. I. Lenin, "Marxismo y revisionismo" [1908], en *Obras completas*, t. XV, p. 27.)

73 Cfr. V. I. Lenin, "Plejanov no sabe lo que quiere" [1914], *Obras completas*, t. XX, pp. 307-310.

74 "La dialéctica *es* la teoría del conocimiento de (Hegel y) el marxismo. Este es el 'aspecto' del asunto (no es un 'aspecto', sino la *esencia* del asunto) al que Plejanov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención [subrayados y paréntesis de Lenin]." (V. I. Lenin, "Sobre la dialéctica" [1915], *Obras completas*, t. XXXVIII, p. 354.)

En el mismo artículo, Lenin vuelve a criticar a Plejanov cuando dice: "La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser verificada por la historia de la ciencia. Este aspecto de la dialéctica *(por ejemplo en Plejanov)* [subrayado nuestro] recibe por lo general una atención inadecuada: la identidad de los contrarios es considerada como la suma de los *ejemplos* ["por ejemplo una simiente", "por ejemplo el comunismo primitivo." Lo mismo rige en cuanto a Engels. Pero es "en interés de la popularización..."], y no como una *ley de conocimiento* (y como una ley del mundo objetivo) [subrayados, paréntesis y corchetes de Lenin]". (Ibídem, p. 351.) Esta es quizá una de las pocas observaciones criticas de Lenin hacia el último Engels.

75 "El idealismo filosófico es solo una tontería desde el punto de vista del materialismo tosco, simple, metafísico." (Ibídem, p. 354.)

pone en primer plano la crítica de su pasividad. Enfatizando el papel central de la actividad humana, plantea en su nueva perspectiva que la subjetividad del hombre no solo intenta conocer el mundo mediante la teoría, sino que también —en unidad con esta— a través de la práctica contribuye a su creación. El mundo no se reduce ya a lo dado existente "independientemente de la voluntad y de la práctica humana" (como sostenía seis años antes en su definición de materia, canonizada por los manuales) sino que, en su opinión, al no satisfacer al ser humano, este decide moldearlo, cambiarlo y transformarlo por medio de su praxis.[76] La praxis, siempre la praxis. La filosofía se rencuentra con la política.

En cuanto a la noción de objetividad que maneja Lenin en 1914, ya no tiene ningún punto en común con el objeto en sí al margen de la praxis humana de 1908 pues la cosa en sí no es más que en su nuevo punto de vista, el resultado de la abstracción filosófica. Es la praxis la que cambia la realidad exterior y su exterioridad radical.[77] Esta dimensión humana que cambia la realidad exterior es concebida como superior al conocimiento, pues encierra dentro de ella no solo la "dignidad" de la universal sino también la de la realidad inmediata.[78] De aquí habría que extraer las diferencias implícitas que esta posición leniniana plantea con relación al Iluminismo de tendencias puramente racionalistas, compartido por gran parte del materialismo francés del siglo XVIII y reivindicado por Plejanov. Hegel constituye en este sentido una profunda quiebra, una ruptura, un adiós del cual resulta difícil volver. Lenin no lo hará más, nunca volverá, afortunadamente.

Con respecto a la praxis, que en la teoría de la hegemonía ocupaba el centro del escenario político, si bien aquí es tematizada en primera instancia en un registro que prioriza la óptica y el ángulo gnoseológico, en el nuevo planteo se vuelve indudablemente una categoría fundamental.[79]

Si tratamos de no hacer una lectura ingenua, podemos extraer determinadas perspectivas filosóficas que poco tienen que ver con el "materialismo" defendido en 1908 y sancionado finalmente por el DIAMAT de la época stalinista. Lenin, apoyado y ayudado por Hegel, rompe con la visión del realismo ingenuo que prioriza la llamada "realidad del mundo exterior" al margen de la praxis humana, de la cultura y de la historia (que Hegel designará como el modo

---

76 "Es decir que el mundo no satisface al hombre y este decide cambiarlo por medio de *su actividad"* [subrayado nuestro]. (Ibídem, p. 199.)

77 "La *actividad del hombre* que ha construido para sí una imagen objetiva del mundo, CAMBIA la realidad exterior, suprime su determinación (=altera tal o cual de sus aspectos o cualidades) y de tal modo le elimina las características de Apariencia, exterioridad y nulidad, y la torna existente en y por sí (= objetivamente verdadera)." (Ibídem, p. 204.)

78 "*LA PRÁCTICA ES SUPERIOR AL CONOCIMIENTO (TEÓRICO)* [subrayado y mayúsculas de Lenin] porque posee, no solo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata." (Ibídem, p. 200.)

79 Ibídem, pp. 178, 194, 198 y 202-205.

de concebir propio de la certeza sensible y Gramsci asimilará a la concepción religiosa tomista). Al retomar de Hegel la crítica a la cosa en sí kantiana, implícitamente está cuestionando su propia definición de "materia" de 1908 (y oficialmente adoptada como tal por el DIAMAT) concebida como una cosa en sí (sustrato independiente) con atributos (entre los cuales se encontraría la conciencia como producto secundario).

El Lenin de 1914 concibe la realidad como proceso, lo que equivale a remplazar la lógica de sujeto-predicado (o sustancial atributiva) presupuesta en la filosofía de la materia (y sus atributos) de 1908 por una lógica de tipo relacional, donde cada término adquiere su significación a partir de sus relaciones con la totalidad (que no existe al margen de la praxis) y con su opuesto.[80] Este pasaje vía Hegel a una nueva concepción lógico-relacional de la realidad le permite a Lenin entender de otra manera *El capital,* y, al mismo tiempo, comprender cuán poco lo habían entendido sus maestros. La estación Hegel del itinerario leninista le permite dar cuenta de las (inter)mediaciones y transiciones en los procesos reales sin los cuales la dialéctica se convierte en una nueva metafísica, no solo premarxista sino incluso prehegeliana.

A partir de ese viraje, el conocimiento no puede ya ser reducido a una copia mecánica o imagen especulativa (1908) sino que debe ser entonces entendido como una producción (1914). Conocer es producir hipótesis, crear explicaciones, construir teorías y modelos, para intentar dar cuenta de los procesos históricos reales. Dialogar y traducir a Hegel le permite a Lenin alejarse del materialismo burgués (empirista y sensualista) del siglo XVIII, que había aprendido de Plejanov, y acercarse al Marx de los *Grundrisse,* sobre todo al del "Método de la economía política" donde aquel expone los pasos y mediaciones que el conocimiento científico debe recorrer para producir la totalidad concreta pensada y tratar de apropiarse de la totalidad concreta real. Sin Hegel Lenin no hubiera podido saltar hacia el concepto concreto pensado. Se hubiera detenido en el sensualismo empirista que, de modo reduccionista, prioriza las impresiones y sensaciones como vía exclusiva para acceder a las abstracciones iniciales del conocimiento científico o, a lo sumo, en el nivel caótico de las intuiciones no mediadas por el concepto. Gracias a él pudo afincar su marxismo revolucionario y subversivo en el terreno político en una concepción igualmente afilada y cortante en la esfera filosófica. No se podía

---

80 Esta *lógica relacional* de origen hegeliano es la que desarrolla Marx en *El capital* —rechazando la lógica sustancial atributiva desplegada por la filosofía prehegeliana como Leibniz [mónada] o Descartes [sustancia]— pues en esta obra las categorías mercancía, valor, dinero, capital, etc. se definen como relaciones sociales de producción, no como cosas. Una de las principales críticas a la economía política que desarrolla Marx consiste en confundir lo que son relaciones sociales (históricas y transitorias) con cosas (eternas e inmodificables), inversión teórica y lógica que caracteriza con los términos de fetichismo, cosificación y enajenación. (Véase más adelante el tratamiento de la discontinuidad entre la

hacer la Revolución de Octubre, en un país subdesarrollado y "atrasado", a contramano de la evolución histórica y "contra *El capital"* —como irónicamente sentenció el joven Gramsci— de la mano de un Diderot, de un Darwin o de un Kautsky.

Si el hombre ya no es una porción de materia con un atributo: la conciencia reflexiva y especulativa, sino que se convierte en un ser práctico "que decide con su actividad cambiar el mundo que no le satisface", la categoría que lo define es la praxis. Así Lenin logra dejar de lado en su formulación filosófica la concepción especulativa más próxima al empirismo y acercarse tanto al Marx de las tesis de 1845 como retomar lo mejor de su propia producción teórica juvenil, aquella que ya en 1894 había rescatado y subrayado la importancia metodológica central que tenía para la teoría social crítica una categoría de neto corte historicista como la de "formación económico-social" defendida en *Quiénes son los amigos del pueblo...*[81] Ese Lenin será el que elaborará poco tiempo después la teoría del imperialismo, la del desarrollo desigual de los países (basándose en una concepción multineal del decurso histórico) y planteará la formulación política más revulsiva, más provocadora, más subversiva: *Las tesis de abril* (1917).

Si en política había ya roto con las amarras que lo ataban a la II Internacional, en filosofía las lecturas de Hegel durante la crisis de la Primera Guerra Mundial le permiten cortar el cordón umbilical que lo unía al determinismo fatalista de la segunda generación de marxistas europeos. Este ajuste de cuentas implica, en última instancia, la aproximación a una mayor coherencia entre su formulación política y su formulación filosófica. Se debía romper, y así se hizo, en todos los ángulos con la II Internacional. No solo en política. Hoy nos sucede algo análogo con la pesada herencia epistemológica del stalinismo. ¡Aprendamos de Lenin! (Esto vale también para las corrientes antistalinistas.)

Tampoco es casual que él prolongara en 1915 su relectura-rescritura de Hegel, con el apasionado seguimiento y el estudio de la obra de Clausewitz. En ella el líder bolchevique encuentra una concepción no mecanicista ni economicista de los conflictos bélicos, según la cual la guerra es una totalidad orgánica que a su vez constituye una parte de la unidad contradictoria mayor, esto es, la política.[82] De allí que la guerra mundial no sea, en la óptica del fundador de la III Internacional, la interrupción entre dos períodos de paz, sino la continuación de la política y de los intereses clasistas del imperialismo por otros medios.

---

lógica leibniziana y la de Marx.). En el mismo sentido, puede consultarse nuestro El capital: *Historia y método. (Una introducción).*

81 Aunque, en verdad, en esta obra juvenil convivan en una tensión irresuelta el historicismo dialéctico radical expresado en la categoría de "formación económico social" —resumen articulado de lo lógico y lo histórico, lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto, el "género y la especie"— con el objetivismo sociológico que rescata a un Marx fundador de las ciencias sociales, no por su pensamiento centrado en la praxis, sino justamente por su "objetivismo".

Esa concepción dialéctica, que según sus propias anotaciones de lectura iba "en dirección al marxismo", era diametralmente opuesta al mecanicismo "materialista" predialéctico de Plejanov y de las demás "autoridades" de la II Internacional,[83] de donde deducimos que el estudio leniniano de Clausewitz de 1915 constituye una nueva estación en el itinerario de su viraje teórico-filosófico, con relación a 1908.

Hubiese sido imposible desde el "materialismo" predialéctico de Plejanov (todavía suscrito por Lenin en 1908) dar cuenta de la inaudita acumulación de contradicciones y su violento estallido, tanto en la crisis interna de la II Internacional como en la guerra interimperialista de 1914-1918, solo una concepción filosófica dialéctica como la de Hegel le permitió a Lenin explicarse y explicar la forma, las transiciones, las nuevas modalidades y los saltos cualitativos que las contradicciones sociales tuvieron en ese período.

Las perspectivas dialécticas de Hegel y de Clausewitz convergieron y fueron imprescindibles en la elaboración de la teoría leniniana del imperialismo y el capital financiero (fusión del capital industrial y el bancario), donde desarrollaba los descubrimientos de Marx acerca de la reproducción ampliada del capital en una época en la cual el capitalismo de libre competencia había dejado paso a una fase histórica cualitativamente distinta: la del capitalismo de los monopolios imperialistas, cuyas contradicciones económicas y políticas originaban la guerra mundial. Hegel y Clausewitz también están presentes en *Las tesis de abril,* cuando recién bajado del vagón del ferrocarril que lo transportó junto con todos los emigrados rusos. Lenin sentencia ante los consejos obreros y para horror de todos los "ortodoxos": "El poder del Estado ha pasado, en Rusia, a manos de una nueva clase: la burguesía y los terratenientes aburguesados. Por consiguiente, la revolución democrático-burguesa, en Rusia, ha terminado". Los partidarios de la historia evolutiva "en escalera", peldaño tras peldaño, etapa tras etapa, no lo podían creen. Lenin rompía con la lógica que había regido al "marxismo ortodoxo". ¡Es la obra de un loco!, ¡pretende forzar la historia!... gritaron horrorizados al unísono. La ruptura epistemológica que había puesto a tono la filosofía con la teoría de la hegemonía no había pasado en vano.

Precisamente en ese mismo folleto "herético" Lenin seguía defendiendo la teoría de la hegemonía:

---

82 Cfr. V. I. Lenin, "La obra de Clausewitz *De la guerra.* Extractos y acotaciones" [1915], *Clausewitz en el pensamiento marxista,* pp. 79-83.

83 "Aplicada a las guerras, la tesis fundamental de la dialéctica que Plejanov tergiversa tan desvergonzadamente para complacer a la burguesía dice que 'la guerra es una simple prolongación de la política por otros medios' (a saber, por medios violentos). Tal es la fórmula de Clausewitz, uno de los grandes historiadores militares, cuyas ideas fueron fecundadas por Hegel." (V. I. Lenin, "La bancarrota de la a II Internacional" [1915], *Obras completas,* t. XXI, p. 217.)

> Para convertirse en poder los obreros conscientes tienen que atraerse a la mayoría: mientras no se ejerza violencia contra las masas, no será otro el camino para llegar al poder [...] hay que preparar esclareciendo la conciencia proletaria, emancipando al proletariado de la influencia de la burguesía.

Es decir, generando consenso hegemónico, no para la "gobernabilidad", sino para la revolución. Tres años después de triunfar, en su libro *El izquierdismo...* (1920), el "perverso", el "monstruoso", el "impiadoso" Lenin, aborrecido por todos los poderosos, seguía insistiendo pacientemente: "Si no se produce un cambio en las opiniones de la mayoría de la clase obrera, la revolución es imposible". La hegemonía seguía siendo la piedra de toque de su filosofía política revolucionaria.

La quiebra con la que la lógica dialéctica y su historicismo radical descentraron entonces la problemática "materialista" en el pensamiento maduro de Lenin fue definitiva. Esa fisura cortante, terminante, le permitió también romper con el molde determinista en el que habían apoyado su indisimulado colonialismo gran parte de los dirigentes de la II Internacional. Para estos, los estadios de la evolución social no podían violentarse, seguían una marcha evolutivo-natural. Darwin prolongaba a Marx. Las colonias debían pasar necesariamente por "la civilización" —el modo de vida europeo-occidental—, antes de ser libres. De ahí la necesidad de mantener la tutela imperial que muchos socialistas defendieron con ahínco en aquella oportunidad.

Solo polemizando con este materialismo evolucionista de la II Internacional, que no admitía una pluralidad y coexistencia de civilizaciones sino solo una —la europeooccidental— y que tampoco aceptaba la multiplicidad de vías de desarrollo histórico. Lenin pudo "descubrir" el problema nacional y colonial. La ruptura política y el rechazo de la paternidad filosófica que hasta ese momento habían ejercido sobre él Kautsky, Plejanov y todo el "marxismo ortodoxo" le permitieron descentrar la mirada y abrir el juego desde la naciente Internacional Comunista a los pueblos y naciones oprimidas.

En ese sentido, emocionadamente recordaba Ho Chi Minh:

> En cuanto a la II Internacional [...] Sus líderes aprovecharon hasta la más mínima ocasión para subrayar su adhesión sin reservas a la política imperialista aplicada por los capitalistas en sus posesiones coloniales. Estos señores no aprobaban la lucha de los pueblos coloniales por su independencia [...] En su política colonial, más que en ninguna otra parte, la Ii Internacional se desenmascaró como una verdadera organización pequeñoburguesa. Es por eso que, hasta la revolución de octubre, el socialismo era considerado en los países coloniales como una doctrina reservada para los blancos, un nuevo medio de engaño y explotación. Debía tocar a Lenin inaugurar una nueva era verdaderamente revolucionaria

> para los pueblos coloniales. Fue el primero que condenó los prejuicios hacia los pueblos coloniales aferrados en numerosos obreros de Europa y América. Sus tesis acerca de la cuestión nacional, aprobadas por la Internacional Comunista, provocaron una gran revolución en todos los países oprimidos del mundo".[84]

Sobre la ruptura y el giro promovidos por Lenin, similar evaluación realizó, desde nuestra América, Mariátegui:

> En la I Internacional no estuvieron representados sino los trabajadores europeos y norteamericanos. En la II Internacional ingresaron las vanguardias de los trabajadores sudamericanos y de otros trabajadores incorporados en la órbita del mundo europeo, del mundo occidental. Pero la Segunda Internacional continuó siendo una Internacional de los trabajadores de Occidente, un fenómeno de la civilización y de la sociedad europeas […] de aquí que las masas trabajadoras de Europa no combatiesen enérgicamente la colonización de las masas trabajadoras de Oriente [...] esos socialistas han objetado a la III Internacional la cooperación que este organismo presta a la emancipación política de las colonias.[85]

Sin ese profundo giro teórico leninista, la joven III Internacional —anterior a la fosilización dogmática que luego le imprimió Stalin— no hubiera podido dirigir en 1921 y 1923 aquellos dos célebres mensajes a los pueblos latinoamericanos.[86]

Siete años después de haberse encontrado teóricamente con Hegel, y habiendo triunfado ya la revolución bolchevique, Lenin vuelve a intervenir en el terreno de la polémica política a través de la filosofía. En esta oportunidad —enero de 1921—, discutiendo con Bujarin y con Trotsky acerca de los sindicatos. Lenin despliega su argumentación desde las posiciones filosóficas asumidas a partir de 1914, subrayando las cuatro características que, en su opinión, constituyen el núcleo esencial del marxismo y de la lógica dialéctica de Hegel. Estas últimas serían: 1) la importancia central de abarcar y estudiar la totalidad de los aspectos, junto con todas sus vinculaciones e intermediaciones; 2) la necesidad de estudiar los procesos en su historicidad, en su "automovimiento" y "desarrollo"; 3) el insustituible lugar de la práctica de los

---

84 Ho Chi Minh, "Lenin y Oriente", *Escritos políticos*, pp. 93-94. Puede consultarse en el mismo sentido el relato autobiográfico de Ho Chi Minh sobre su relación con Lenin. Allí decía: "Y un camarada medio a leer las 'Tesis sobre el problema de las nacionalidades y los pueblos coloniales' de Lenin, publicadas en *L"Humanité* [...] Las 'Tesis' provocaron en mí una gran emoción, un gran entusiasmo, una gran fe, y me ayudaron a ver claramente los problemas. Mi alegría era tan grande que rompí a llorar".(Cfr. "El camino que me condujo al leninismo", ob. cit., pp. 262-264.)

85 Cfr. J. C. Mariátegui, "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental", *Obra política*, p. 168.

86 Cfr. "Sobre la revolución en América" [1921], y "A los obreros y campesinos de América del Sur" [1923], en Michael Löwy, *El marxismo en América Latina,* pp. 73-81.

hombres, que debe estar siempre presente en la definición de los objetos y en su vinculación con lo necesario para el hombre; y 4) el carácter concreto de la verdad.[87]

Si los comparamos con su posición de 1908, podemos notar cuán lejos están de su anterior realismo cercano al materialismo vulgar estos cuatro ejes subrayados, en los cuales la dialéctica adquiere un registro notoriamente historicista y praxiológico, que no abandonará hasta el final de sus días. En ese sentido, seguía también firme en la defensa de su teoría política de la hegemonía, núcleo central de la filosofía de la praxis. Es que ya no alcanzaba el simple "materialismo" dieciochesco para elaborar una nueva cultura política. Sus instrumentos teóricos eran demasiado precarios para un período como el que vivió Lenin después de 1917, cuando los revolucionarios debían crear imperiosamente —ejerciendo su hegemonía sobre la sociedad civil— una nueva cultura radicalmente alternativa a la secular del capitalismo y a la de los zares: "Desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea, un nuevo tipo de sociedad y por lo tanto la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas".[88] Entre esos "conceptos más universales" se encontraba sin duda su nueva elaboración historizada de la dialéctica. No se podían entonces militarizar los sindicatos —uno de los ejes de la polémica de 1921— porque ello hubiese implicado perder la hegemonía, romper las alianzas tejidas pacientemente por los revolucionarios entre las clases y fracciones de clase opuestas al capitalismo.

Siguiendo esta misma dirección metodológica, al año siguiente (marzo de 1922), comentando las opiniones de Trotsky en torno a las tareas de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo,* Lenin recomendará a los redactores y colaboradores de esa publicación el estudio sistemático de Hegel y la constitución de una especie de "Sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana".[89] ¡Sí, amigos de Hegel! Aquel mismo a quien se denostó como "prusiano" en el frío invierno de los manuales stalinistas.

No obstante, todas las consecuencias teóricas que para la filosofía y la epistemología de la praxis podrían haberse inferido de este rexamen leniniano del materialismo ontológico y de su ajuste de cuentas con su propia conciencia filosófica anterior, es un hecho histórico irreversible

---

87 Cfr. V. I. Lenin, “Insistiendo sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotsky y Bujarin”, Obras escogidas, t. III, p. 554. Significativamente, en este trabajo Lenin, al mismo tiempo que continúa con su perspectiva filosófica abierta a partir de 1914 —donde critica despiadadamente el materialismo vulgar de Plejanov—, no deja de reconocerle valor filosófico a este último para la lectura de las jóvenes generaciones de comunistas. Vencer los sentimientos de afecto que nos atan a nuestros primeros aprendizajes resulta muy difícil. Para todos, incluido el mismo Lenin.
88 Cfr. A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. IV, p. 349.
89 Cfr. V. I. Lenin, "Sobre el significado del materialismo militante", *Obras escogidas*, t. III, p. 687.

que su encuentro teórico con Hegel pasó “inadvertido” para los constructores del DIAMAT, quienes optaron por sacralizar los escritos de 1908 aun a costa de petrificar y mutilar la permanente ebullición, creación y desarrollo de su pensamiento vivo más profundo.

Creemos que una nueva lectura contemporánea de Marx desde una perspectiva descolonizada, no debería soslayar desde ningún punto de vista estos fragmentos filosóficos autocríticos leninianos. Ellos nos permiten acercarnos al laboratorio mental de este gran pensador. No a la invocación vacía y hueca de su nombre, o a la imagen pétrea de su momia y su mausoleo, sino al Lenin vivo, indomesticable, flamígero, incendiario. "El más grande teórico de la filosofía de la praxis", según lo definiera Gramsci.

¿Materialismo dialéctico o filosofía de la praxis?

Se sabe que en América y en el mundo la revolución vencerá, pero no es de revolucionarios sentarse a la puerta de su casa para ver pasar el cadáver del imperialismo. El papel de Job no cuadra con el de un revolucionario.

Segunda Declaración de La Habana

4 de febrero de 1962

En el comienzo fue la acción.

J. W. GOETHE

¿Cómo resistir la esclerosis dogmática? ¿Cómo garantizar que la filosofía marxista no se petrifique ni se momifique en una apología encubierta del orden existente? ¿Cómo recuperar la dimensión disruptiva achatada, vapuleada y puesta en sordina hasta el cansancio por la vulgata de los manuales?

En primer lugar, pongámonos de acuerdo. No hay salida del laberinto si seguimos apelando a la envoltura ontologizante con que se cubrió y maniató el martillo crítico de Marx. La negatividad de la dialéctica solo puede golpear con toda su magnitud contra el poder si se la desgaja de la cosmología naturalista. Aferrarla a la pasión, a la voluntad, a la praxis colectiva de los miles de hombres y mujeres que luchan contra la explotación y la dominación. El capitalismo no caerá por mandato ineluctable de las semillas y los árboles ni del agua que hierve y pega un salto de cantidad en calidad. Dejemos esas puerilidades para la etapa primitiva del marxismo, para el marxismo subdesarrollado.

Rescatemos de su filtro ontologizante la médula profundamente crítica y revolucionaria que caracteriza y define a esta filosofía, a este método, a esta concepción del mundo y de la vida. Para ello hoy resulta absolutamente imprescindible destacar el opacado y vilipendiado —como "idealista subjetivo"— lugar central que en ella ocupa la categoría de praxis. Praxis que no significa nada más que la acción y la actividad práctica humana de transformación del mundo objetual. Si el marxismo no apuesta al todo o nada en función de la práctica deja de ser revolucionario y se transforma en otra cosa. Si ello ocurriese, como decía Mariátegui, ya no es marxismo.

Si todos los problemas solo pueden ser planteados y comprendidos a partir de su relación con la actividad práctica humana, entonces el marxismo puede ser considerado con Gramsci como un humanismo absoluto. Humanismo que frente a toda tentación metafísica implicará inexorable y contemporáneamente un historicismo también absoluto: "La filosofía de la praxis es el 'historicismo' absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo", alertaba el italiano.

¿Que solo somos soportes de relaciones sociales?, ¿meros portadores de ideología?, ¿simples mensajeros de un discurso que tiene vida propia? Las modas pasan, los furores se disipan... Hoy debe reconocerse que los determinismos económicos, ideológicos, discursivos, no han logrado derribar con su lógica de hierro al régimen capitalista. Perdida la seguridad que otorgaban esas doctrinas donde el sujeto humano era un mero efecto de estructura —o de superestructura o de lenguaje o de discurso o de poder, etc.—, y su comportamiento podía describirse como se analiza el mecanismo físico de un reloj o el software de una computadora, todo se ha vuelto azar, discontinuidad, irracionalidad y fragmentación. El estructuralismo dio pie, en su fracaso, al posestructuralismo y este —¿para qué seguir creyendo en un centro estructural, que en definitiva sigue siendo sujeto?— al posmodernismo. Un viaje de ida, un itinerario previsible, cuya estación de salida afincaba en la tramposa seguridad absoluta de haber borrado al sujeto de la racionalidad histórica. El punto de llegada —¿podía ser de otro modo?— condujo no solo a eliminar teóricamente al sujeto sino también las estructuras, los centros y las determinaciones sobredeterminadas de las estructuras, e incluso a los grandes relatos totalizadores que pretendían aprehenderlas racionalmente. La frialdad del estructuralismo marxista derivó en el calor sofocante y pegajoso de la renuncia a todo proyecto de emancipación. Un calor que apesta y ahoga. La dureza metálica de una historia sin sujeto, de un sujeto sujetado en los moldes de acero de las personificaciones históricas, dejó su lugar ahora ocupado por una blandura gelatinosa y babeante de "pensamiento débil" y moral fláccida.

¿Y la praxis? ¿Y la política? ¿Y las luchas anticoloniales, de liberación nacional, antimperialistas, anticapitalistas, socialistas? ¿Y la revolución? Sí, la revolución. ¿Solo queda margen para las luchas fragmentarias, puntuales, corporativas, circunscriptas a los micromundos inmediatos de cada uno de los movimientos sociales? ¿No hay posibilidad de articular los múltiples sujetos en una totalidad integradora, tratando de que la riqueza de la diversidad no se convierta en fragmentación? Nuevamente... ¿y la praxis?

Precisemos, entonces, cuál es la significación de la expresión "envoltura ontologizante" —una feliz expresión de Adolfo Sánchez Vázquez— que hemos utilizado al caracterizar lo que

fue la principal dirección filosófica del marxismo dogmático. El referente de este concepto apunta hacia la principal tendencia que reviste la filosofía del marxismo si es entendida como un materialismo dialéctico. Concebir el marxismo como tal implica seguir girando en torno del problema de los grados y las jerarquías ontológicas de lo real ("la materia") así como la relación del ser con el pensar, o el de la naturaleza objetiva con el hombre. Problema que en la génesis histórica del DIAMAT, como ya hemos visto, fue originariamente formulado por Engels.

Con el objetivo de superar definitivamente esta tradición hermenéutica y las consecuencias políticas que de ella se derivan en la "deducción-aplicación" de los esquemas lógicos universales al terreno sociohistórico latinoamericano, intentaremos reconstruir el pensamiento marxiano centrándonos en su dimensión praxiológica. En esta otra dirección, la filosofía del marxismo ya no puede ser concebida como un materialismo dialéctico, pues su problema fundamental no es ni nunca ha sido ontológico (relación del ser con el pensamiento al margen de la práctica).

En realidad es una filosofía de la praxis que aborda los problemas fundamentales de la filosofía y la política —sobre todo de la política, que es lo que más nos interesa— en relación con la actividad práctica humana, que pasa de esta manera a tener la primacía desde un punto de vista antropológico (puesto que el hombre se constituye a partir de, en y por la praxis), histórico (puesto que la historia no es más que la historia de la praxis humana y resultado contingente de la actividad de los seres humanos), gnoseológico (porque la práctica es el fundamento del comienzo, de los métodos y del fin del conocimiento, así como su criterio de verdad), ontológico (pues el problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, o entre el pensamiento y el ser, no puede resolverse al margen de la praxis), económico (en tanto la economía no es más que el ámbito de las relaciones sociales de producción, distribución, intercambio y consumo que los seres humanos establecen entre sí en el curso del desarrollo de su actividad histórica) y definitivamente político (pues el poder se constituye en el espacio social de las relaciones de fuerza entre los seres humanos y sus prácticas). Lo que articula esta inmensa y voluminosa cantidad de problemáticas —hoy abordadas por cada una de las disciplinas sociales— es la actividad humana. El sujeto humano en actividad es núcleo de verdad histórica, a condición de que no quede reducido al sujeto entendido como un individuo aislado, egoísta y mezquinamente calculador (el Robinson Crusoe del cual se reía Marx), cuya caricatura de racionalidad hoy han adoptado acríticamente los "marxistas" analíticos y todo el individualismo metodológico.

Un antecedente obligado al cual nos debemos remitir en el intento de repensar a Marx desde esta nueva perspectiva filosófica es la obra de aquel hereje comunista italiano, quien enfrentando la recientemente constituida "ortodoxia" denominó al marxismo —retomando la

botella lanzada al mar por Labriola— “filosofía de la praxis”. Lo hizo por razones de censura carcelaria, pero también y sobre todo porque consideraba que la categoría central de su *corpus* teórico era la “praxis”. En los *Cuadernos de la cárcel,* Nino —como lo llamaban sus amigos y compañeros— cuestionaba la división de la filosofía de la praxis en dos pliegues doctrinarios mecánica y abstractamente separados: 1) una “doctrina de la historia y de la política” (el denominado “materialismo histórico”), y 2) una doctrina filosófica general (perteneciente a la tradición materialista, a la que se le agregaba el aditamento “dialéctico”). Esta separación mecánica no solo es identificable en el rudimentario DIAMAT sino también en el sofisticado pensamiento de Althusser. En uno y otro se intenta reconstruir la "filosofía ausente" en *El capital:* desde el materialismo ontológico uno, desde la epistemología estructural el otro. Pero en ambos hay separación.

En estos cuadernos —cuatro años posteriores a la proclamación del DIAMAT como filosofía oficial de la Internacional por parte de Bujarin y de la publicación de los *Siete ensayos* de nuestro Mariátegui—, Gramsci somete a crítica al autor de *Teoría del materialismo histórico*. En su critica sostiene que en Bujarin la doctrina de la política y la historia era concebida como la sociología del materialismo metafísico (o sea, la deducción-aplicación de los axiomas del materialismo en general al estudio de todas las sociedades). Sociología que debía ser construida teóricamente, según Bujarin**,** siguiendo el método de las ciencias naturales.

En cambio, Gramsci veía como inaudito que tal materialismo en general fuera concebido como una metafísica naturalista mecanicista válida para todo tiempo y todo lugar, lo que equivalía a considerarlo como "un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio". La terminante caracterización gramsciana del “materialismo dialéctico” como una “metafísica” proviene de su concepción según la cual "escindida de la teoría de la historia y de la política, la filosofía no puede ser más que metafísica, mientras que la gran conquista en la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia".

Leyendo desde hoy en día y desde nuestra realidad latinoamericana estas formulaciones gramscianas, ¿qué utilidad práctica tendría el marxismo desengachado de la política y la historia? Podría ser, sí, un instrumento cognoscitivo más —aséptico y neutralmente valorativo, como muchas veces se lo concibe en la Academia—, radicalmente ajeno a la praxis de transformación. Pero si así fuese, si se convirtiera simplemente en uno de los tantos discursos que andan dando vueltas por allí —”que hay que tener en cuenta, por supuesto"...— y se abandonase definitivamente la vocación por el poder ¿seguiría siendo marxismo?; ¿por qué no cambiarle entonces de denominación?

La apuesta gramsciana implica que si es verdad que el marxismo se sustenta en el materialismo, este “nuevo materialismo” (como lo denomina Marx en la décima tesis sobre Feuerbach) no es una nueva metafísica teórica —una nueva praxis de la filosofía o un nuevo discurso de la ciencia, acumulativamente sumado a los anteriores— sino que constituye un materialismo praxiológico cualitativamente diferenciado del tradicional.

Es praxiológico en una doble dimensión: en primer lugar, porque concibe la relación del ser humano con el mundo como una relación activa, práctica, transformadora, y en segundo lugar, y principalmente, porque el pensamiento filosófico y teórico marxiano no pretende dar una nueva “interpretación del mundo” (aunque se la conciba como una nueva “práctica teórica”) sino que está dirigido centralmente a guiar la revolución social a través de uno de los polos privilegiados de la actividad humana: la praxis política revolucionaria, el ejercicio de la hegemonía. Aunque se lo quiera castrar, dándole una tarjeta de invitación para sentarlo a la mesa e integrarlo "democráticamente" al almuerzo equidistante de los otros discursos en danza, debemos apostar a romper esta comunión de los santos, esta tolerancia amistosa, esta (seductora) invitación al desarme. La praxis política tiene que seguir guiando seriamente nuestra reflexión. Si queremos continuar impugnando radicalmente el morboso festín de los satisfechos y los atragantados, no hay otra posibilidad.

Especifiquemos entonces los motivos que nos llevan a seguir empleando un término tan problemático como el de “materialismo”. Optamos por hacerlo porque la teoría de Marx prioriza en su explicación de los procesos sociales las condiciones materiales de existencia del hombre en sociedad y sus actividades productivas en el nivel histórico-social. El materialismo remite a lo social, a lo histórico, no al elemento natural físico-químico. La materialidad de la que nos habla Marx es la de la praxis social.

Si el materialismo es entendido y circunscrito estrictamente en el nivel histórico-social y se lo concibe centrado en la praxis transformadora, no tiene ya nada que ver con el materialismo metafísico del DIAMAT (o el de Bujarin que critica Gramsci) que plantea la prioridad ontológica de la materia en sí, como “realidad objetiva” al margen del hombre y de su actividad práctica, por sobre el espíritu. Tampoco tiene ningún punto de intersección con el materialismo gnoseológico propio del realismo ingenuo que postula la primacía del mundo objetivo existente independientemente de cualquier sujeto que lo observa por sobre la conciencia que “lo refleja”. Los ejemplos pueriles de los manuales.

A partir de estas consideraciones sería oportuno repensar el status filosófico que corresponde a *El capital* y qué es lo que analiza Marx en él. Si su filosofía fuera “materialista” en el sentido tradicional de la palabra, entonces el objeto de *El capital* sería el estudio de la relación del ser humano con la naturaleza objetiva-material pensada a partir de la centralidad

de la categoría de fuerzas productivas. A quien intente leerlo de este modo se le escapará completamente el objetivo que perseguía Marx, quien no por casualidad eligiera como subtítulo explicativo del libro *la crítica de la economía política*. ¡Cuánta actualidad tiene esa crítica en el mundo contemporáneo, cuando el horizonte social y cultural del capital y el reino de la religión mercantil todo lo inundan, todo lo atraviesan! ¡Cuánta actualidad en momentos en que hasta una importante porción de socialistas visualizan como eternamente insuperable la sociedad del mercado!

Esta crítica tiene como presupuesto la relación —abstracta y común a todas las épocas— del ser humano con la naturaleza a través del trabajo pero se despliega en otro nivel de determinación de mayor concreción que es el que le otorga su principal status filosófico: el de las formas sociales que adopta la praxis humana.[90] Es solo a partir de la separación metodológica que realiza Marx entre "materia" y "forma social" [91] de la actividad humana y de sus productos objetivados como este último puede realizar la crítica de la confusión ahistoricista en la que cae la economía política, estudiando al mismo tiempo los avatares históricos que reviste la praxis humana en el modo de producción capitalista. Luego, es lógico inferir que si bien su filosofía tiene como presupuesto la naturaleza y la relación que el hombre establece con ella, no obstante, su contenido principal se encuentra en la investigación de la actividad humana transformadora y de sus formas históricas diferenciales.

La gran fuerza hegemónica del capital, a fines del siglo XX y comienzos del XXI, reside justamente en haber convencido a millones —mediante el terror y el consenso— de que el

---

90 Karel Kosik intenta *explicar el modo de exposición del estudio de la praxis humana y de sus formas sociales* que realiza Marx en *El capital* comparando su manera de abordar el problema con la de Hegel. Goethe, Novalis y Rousseau, y encontrando en todos ellos al igual que en Marx una forma simbólica común, "la odisea": *"El capital se manifiesta como la "odisea" de la praxis histórica* concreta, la cual pasa desde su producto elemental del trabajo [la mercancía], *a través de una serie de formas reales*, en las que la actividad práctico espiritual de los hombres se objetiva y fija en la producción, y termina su peregrinación no con el conocimiento de lo que es por sí misma, sino con la acción práctica revolucionaria." (Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto,* p. 201.)

91 En todo *El capital* Marx reitera hasta el cansancio que el ámbito del valor, del plusvalor, de la ganancia, etc., no se encuentra en el terreno material sino en el social: "En la medida en que se representa *valor* en el trigo, el trigo solo se considera como determinada cantidad de trabajo social objetivado, *sin que interesen en lo más mínimo la materia* particular en el que se representa ese trabajo *o ese particular valor de uso de esa materia". (El capital,* t. III, v. 8, p. 1040.) El espacio de la forma material es el que corresponde a la forma natural, al valor de uso y al trabajo concreto y útil que lo produce, mientras que el del valor es el que corresponde a las formas sociales que son las que permiten captar la diferencialidad histórica: "Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción [...] La *forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas* económicas de la estructura social". (Ob. cit., t. II, v. 4, p. 43.)

capital y el modo de vida que conlleva no tienen historia. Son eternos, insuperables, ahistóricos. "Siempre hubo y siempre habrá ricos y pobres" reza un refrán popular, hijo de la derrota política. En la vida cotidiana, en cada una de las actividades de todos los días, en el trabajo, en el amor, en las profesiones, en el estudio, nos han convencido de que hay capitalismo para rato. Y en función de ello debemos adaptarnos y actuar. Como es obvio, lo único que resta es el "sálvese quien pueda... y si sobra algo es para mí". Allí reside el núcleo último de la hegemonía cultural de los poderosos.

¿Acaso el marxismo como teoría política de la rebelión no debe intentar cuestionar esta "evidencia natural" hasta las últimas consecuencias? ¿No es esa su principal tarea en el orden teórico de este agitado comienzo de milenio?¿Es posible cuestionarla prescindiendo pues del historicismo?

En el tratamiento de estas *formas sociales* que son distintas de las *formas materiales* reside la crítica a la economía política, tanto a la clásica como a la neoclásica, las que prescinden de tal diferencia y subordinan las primeras a las segundas y obtienen por resultado de esta operación teórica formas de producción que serían comunes a todas las épocas, y por lo tanto la legitimación de la “eternidad” del modo de producción capitalista y de sus relaciones sociales.

El humanismo marxista como historicismo

> El marxismo vulgar ha descuidado completamente esa diferencia. Su aplicación del materialismo histórico ha caído en la misma trampa que Marx señaló a propósito de los economistas vulgares, a saber: ha tomado categorías puramente históricas —y precisamente, como la economía vulgar, categorías de la sociedad capitalista— por categorías eternas.
>
> GYÖRGY LUKÁCS
> *Historia y conciencia de clase*

> En el tomo 1 de *El capital,* al referirse a las escuelas de usina que Owen por vez primera había introducido en Inglaterra, Marx señalaba, y con razón, que estaba allí "en germen la educación del porvenir", porque al combinar el trabajo manual con el trabajo intelectual hacía de ese sistema "el único método capaz de producir hombres completos". Para Marx, por lo tanto, la posibilidad de formar hombres plenos, armoniosamente desenvueltos, no comenzaba sino en determinado momento del desarrollo histórico.
>
> ANÍBAL PONCE
> *Humanismo burgués y humanismo proletario*

¿Es la filosofía de la praxis un “idealismo vergonzantemente solipsista”, como se la acusó desde las recias y altas fortalezas del dogma? Así se estigmatizó —casi una sentencia de muerte teórica— durante decenas de años a cualquier corriente filosófica que cuestionara o al menos problematizara la absoluta objetividad de la naturaleza o de una materia "en sí", al margen de sus relaciones con la praxis humana.

No es en esa dirección hacia donde apunta la mirada crítica de la filosofía de la praxis. En su derrotero puede efectivamente aceptarse sin ningún problema ni reparo que exista “algo” más allá del hombre —si admitimos por un momento la cuestionable hipótesis de que este “algo” jamás haya entrado en relación con la actividad práctica transformadora de la humanidad o con su actividad cognoscitiva. Sería una tontería plantear lo contrario. Justamente el DIAMAT construyó adversarios caricaturescos para poder refutarlos más fácilmente, frente a lo cual Gramsci se preguntaba "¿No habría sido preciso, por el contrario, referirse solo a los grandes intelectuales adversarios y dejar de lado los secundarios, los remasticadores de frases hechas. [...] Una ciencia nueva alcanza la prueba de su eficiencia y vitalidad fecunda cuando demuestra saber afrontar a los grandes campeones de tendencias opuestas". No había que discutir con Berkeley sino con Hegel...

Lo que sí se plantea, y aquí reside el núcleo de la crítica, es que si ese “algo” jamás ha estado en relación con el ser humano no tiene sentido para este último. No es al problema de la prexistencia ontológica de la realidad exterior al que se refiere la filosofía de la praxis, sino al problema del sentido. ¿Qué sentido tiene el mundo para el ser humano? ¿Cuál es el rol que en él pueden y deben cumplir los hombres y las mujeres? Si la filosofía del marxismo no da respuestas a nuestro pueblo sobre semejantes cuestiones, las respuestas se las darán los poderes de turno, sus aceitados y millonarios aparatos culturales, las sectas electrónico-religiosas, los profetas de la *new age* y del neoespiritualismo hindú, los predicadores de la resignación, etc. Conquistar la hegemonía presupone llegar hasta los niveles más profundos de la subjetividad popular, de sus preocupaciones, sus miedos, sus angustias, sus sentimientos, sus fantasías. Si el marxismo hoy se desentiende filosóficamente de ello, políticamente está derrotado de antemano.

El mundo humano e incluso el natural —en la medida en que a esta altura del desarrollo histórico no existe naturaleza alguna en estado “puro” que no haya sido transformada (inmediata o mediatamente, para bien o para mal), por su relación con la praxis histórica de la humanidad (incluido el conocimiento)—, no tienen sentido al margen del hombre y de su actividad. El sentido es otorgado a partir de su relación con el ser humano. No viene dado desde afuera, desde "la Historia" con mayúsculas, desde "la Naturaleza Material", también con mayúsculas. Tampoco desde las estructuras ni desde el discurso, como sentenciaban provocativamente hace un par de décadas aquellos mismos que hoy se han abandonado tristemente al azar y al nihilismo. La gran apuesta del marxismo apunta a que nuestro pueblo tome en sus manos su propia subjetividad y construya su propio sentido. Solo así podrá edificar una vida autónoma y no heterónoma. ¿Qué otra cosa si no es el desesperado llamado a la construcción del "hombre nuevo" que nos hiciera el Che?

De ahí que para la filosofía de la praxis sea impensable, no como realidad ontológica sino como realidad con sentido, una materia en sí, independiente de todo sujeto, al margen de toda humanidad.

Por esta razón, retomando una vez más a Gramsci, remarcamos la inmanencia como una de las características distintivas del marxismo entendido como filosofía de la praxis.[92] Inmanencia del sentido que nos remite, en primer lugar, al ser humano; en segundo lugar y simultáneamente, a su praxis; y en tercer lugar, a la historia que no es más que la historia —trágica, sangrienta y a veces (solo a veces) heroica— de su praxis como pueblo.

Si la materia es resultado objetivado, cristalizado y coagulado de una praxis anterior (con todas las consecuencias que esto implica en el análisis, por ejemplo, del capital como trabajo

vivo cristalizado, pretérito y devenido objetivado) y no una "*realidad* en sí al margen del hombre", todo lo que existe es entonces resultado o está moldeado por la acción transformadora de los hombres.

Es a partir de esta concepción de donde se puede inferir el inmanentismo absoluto de la filosofía marxista pues todo lo que existe y tiene sentido es inmanente a la praxis humana. La praxis es en esta perspectiva una realidad que está en constante devenir, por ello se identifica con la historia, de donde se infiere el historicismo absoluto y radical. Como concepción de la vida y el mundo, y también como método epistemológico. Solo a partir del ser humano histórico y de su práctica histórica, la realidad adquiere o puede llegar a adquirir sentido, por todo ello el marxismo es, en consecuencia, también humanismo. Cuando no lo ha sido, ha devenido discurso legitimante del poder, himno a la gris burocracia y a la rutina, justificación política de la mediocridad con carné de "ortodoxia".

Dentro de la tradición marxista y aun fuera de ella, se ha tratado en reiteradas oportunidades de entender el "humanismo" de Marx asimilándolo al sentido tradicional de una filosofía centrada en una esencia humana fija, idéntica a sí misma, apriorística; en definitiva, ahistórica, Habíamos sostenido con Gramsci que la metafísica consiste en postular un "universal abstracto" más allá del tiempo y el espacio, entonces podemos deducir que ya se conciba a la esencia humana como transhistórica o ahistórica, ya se la asimile a la libertad, al trabajo, al amor, etc., al margen del acaecer histórico, este tipo de "humanismo" deviene —en tanto ahistórico —inexorablemente metafísico. Por lo tanto, el problema antropológico al que se refieren las preguntas ¿qué es el ser humano?, ¿cuál es su sentido?, nos remite, si queremos evitar el obstáculo metafísico, a la cuestión de la "naturaleza humana" y del "hombre en general".

Como el humanismo marxista pretende e intenta escapar a toda concepción metafísica, sin por ello dejar de ser humanista, es posible acudir a la concepción marxiana según la cual la esencia humana es en realidad "el conjunto de las relaciones sociales" (sexta tesis sobre Feuerbach). De esta manera "la esencia humana" no es concebida al margen de la historia, sino que incluye necesariamente la idea de devenir. Si la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, y las relaciones sociales no son a su vez fijas e inmutables sino que tienen necesariamente carácter histórico, entonces el ser humano deviene y cambia continuamente con la modificación de estas últimas y, de este modo, esta concepción del humanismo nos permite saltar por sobre el "hombre en general" sostenido por la metafísica.

¿O acaso no es común que la misma persona que en una época de tintes revolucionarios fue capaz de comportarse como un héroe arriesgándose hasta el límite, en un tiempo blando y

---

92 Cfr. A. Gramsci, *Cuadernos de la cárce,* t. IV, p. 293.

de reflujo tal vez se convierta en un pusilánime y un acomodadizo? ¿No es la misma persona? Sí, es la misma. Pero las relaciones sociales han cambiado, la historia ha cambiado. "El hombre" no es bueno por naturaleza —como decía Juan Jacobo Rousseau— ni es malo como planteaban Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes o san Agustín y Martín Lutero. Depende, según Marx, de la época histórica. Nuestra gran apuesta apunta a convertir al manso y al sumiso en un incendiario y un creador.

En la antropología marxista el elemento que define es la historia, el resultado contingente de la praxis humana. No hay esencias fijas y predeterminadas. Ni buenas, ni malas. Justamente el gran desafío político humanista de Marx y del Che Guevara persigue la transformación de esa historia, de esa praxis humana y de los sujetos mismos.

Si retomamos lo dicho anteriormente, el humanismo absoluto no puede existir sino como historicismo absoluto, pues la inmanencia no está remitida a este “hombre en general” concebido como esencia transhistórica, sino que se articula como inmanencia con relación a la praxis inexorablemente histórica de la humanidad. De esta manera, el historicismo praxiológico funciona como sostén y garantía del humanismo frente a cualquier recaída en la metafísica. Debemos entonces especificar el tipo de historicismo del que se trata.

En las distintas tradiciones hermenéuticas de la filosofía de Marx se pueden encontrar básicamente tres conceptos de historia. El primero alude al proceso histórico como el ámbito en el cual la esencia que define al hombre pugna por realizarse, en lucha con las condiciones de existencia actuales, por ello en esta perspectiva la historia es pensada como la realización teleológica de una norma. El segundo remite a una historia entendida como un proceso natural objetivo originado, sujeto y conforme a leyes de hierro, metálicas, absolutamente independientes tanto de la voluntad de los seres humanos como de su conciencia y de su actividad social, por eso desde este registro la historia es concebida como parte de la naturaleza, como proceso "histórico-natural". El tercero concibe la historia como proceso que no tiene fines ni normas prestablecidos y que constituye un resultado abierto y contingente como producto de la praxis humana. Si la historia, desde esta tercera alternativa, tiene regularidades y leyes de tendencia, estas no son totalmente independientes de la práctica humana ni constituyen leyes naturales sino que se explican a partir del actuar de los sujetos. Estos viven y actúan persiguiendo determinados fines, aunque su entrecruzamiento no coincida necesariamente con las metas individuales de su acción.

Creemos no equivocarnos al sostener que, si bien en la obra de Marx existen elementos como para sostener cada una de las tres posturas, aquella que da cuenta con mayor fidelidad de la perspectiva historicista radical de su método y concepción de la vida es la tercera.

El principal defecto del primer concepto (sostenido históricamente por el “humanismo” y el socialismo ético) consiste en que parte de una idea antropológica previa que es, en última instancia, ajena a las relaciones sociales, concibe la historia futura a partir de la meta de la historia pasada y atribuye a la historia las características que corresponderían a una persona separada de los seres humanos, deslizándose consiguientemente en la recaída metafísica que se intentaba superar. Mientras que el del segundo (compartido tanto por el DIAMAT como por Althusser) termina por hipostasiar la historia al punto de convertirla en un proceso necesario y fatal, ajeno a los agentes sociales, que además tendría una direccionalidad prestablecida (DIAMAT) o una existencia “objetiva” indiferente a la práctica de los sujetos sociales concebidos como meros “portadores y soportes” (Althusser).

El historicismo de la filosofía de la praxis, como médula profundamente crítica y revolucionaria que caracteriza y define esta filosofía, se ubica y comprende entonces fundamentalmente a partir del concepto de historia entendida como resultado del actuar humano y, sobre todo, de su método dialéctico que concibe absolutamente toda realidad bajo su ángulo perecedero, enfatizando siempre su constante devenir y su negatividad inmanente. Esto se aplica tanto a los escritos juveniles[93] de Marx, como a *El capital*. Aun tomando en cuenta la prioridad lógico-estructural y sistemática otorgada en su gran obra de madurez a las leyes de tendencia, estas son concebidas como leyes históricas de la praxis. Es decir, como leyes que rigen las relaciones sociales de los sujetos, pero que no existen al margen de ellos.

Finalmente, esa realidad en permanente e incesante devenir, esa historia, es la historia de la autoproducción mediante la praxis del hombre. Aún estamos en la prehistoria y en el reino de la necesidad. ¿O no lo demuestran acaso la prostitución infantil, la explotación salvaje de los trabajadores, la destrucción sistemática del medio ambiente, la desorbitada y reificada vida de las megaurbes en que nos movemos, la infelicidad de millones cuyos rostros sufrientes en el ómnibus o en el subterráneo no pueden dejar de asombrar a cualquiera que esté dispuesto a observarlos, etc.? La realidad y el mundo del hombre y la mujer —no de las bestias salvajes sudorosas y agitadas que emergen del mercado y la competencia— están aún por nacer. No nacerán solos, por parto natural ni por mandato predeterminado del "Progreso", de "la

---

93 Ya desde las primeras obras encontramos una clara prioridad otorgada a la historia como disciplina que permite comprender absolutamente toda realidad como perecedera y transitoria: *"Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia.* La historia considerada desde dos puntos de vista puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. *No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales: abordaremos en cambio, la historia de los hombres".* (C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 676.)

Civilización" o de "la Historia". Serán, por el contrario, frutos de la victoria popular y la derrota sin contemplaciones de los poderosos. En Argentina y en el resto del mundo.

El horizonte epistemológico

> En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método.
>
> GYÖRGY LUKÁCS
> Historia y conciencia de clase

Con paso firme se pasea hoy la injusticia.
Los opresores se disponen a dominar diez mil años más.
La violencia garantiza: "Todo seguirá igual".
No se oye otra voz que la de los dominadores,
y en el mercado grita la explotación: "Ahora es cuando
[empiezo".
Y entre los oprimidos muchos dicen ahora:
"Jamás se logrará lo que queremos".

Quien aún esté vivo no diga nunca "jamás".
Lo firme no es firme.
Todo no seguirá igual.
Cuando hayan hablado los que dominan,
hablarán los dominados.
¿Quién puede atreverse a decir "jamás"?
¿De quién depende que siga la opresión? De nosotros.
¿De quién que se acabe? De nosotros también.
¡Que se levante aquel que está abatido!
¡Aquel que está perdido, que combata!
¿Quién podrá contener al que conoce su condición?
Pues los vencidos de hoy son los vencedores de
[mañana
y el jamás se convierte en el hoy mismo.

BERTOLT BRECHT
"Loa de la dialéctica"

Descolonizarnos mentalmente, abandonar definitivamente la etapa del marxismo primitivo y subdesarrollado. Esa es la tarea. Comenzar a hacerlo implica adentrarnos en los desafíos y problemas epistemológicos que se abren en esa nueva dirección. El descentramiento ontológico que propugnamos tiene una relación necesaria con la concepción lógico-epistemológica que rige la construcción científica de *El capital.*[94]

Si bien es cierto que la concepción dialéctica se remonta a los primeros filósofos griegos (principalmente a Heráclito, aunque también en Platón y Aristóteles se encuentran fuertes

94 Cfr. nuestro *El capital: Historia y método (Una introducción)*.

antecedentes) y que fue plenamente desarrollada en la modernidad por el período genial de la hoy llamada "filosofía clásica alemana" (no solo desde Kant sino también desde Leibniz hasta Hegel), a los efectos buscados nos limitaremos aquí a tratar solo el método dialéctico tal como fue concebido por Carlos Marx.

Aprehendamos los momentos principales por los cuales debe pasar —en la óptica marxiana— la metodología general propia de las ciencias sociales. Comparemos las dos posibles alternativas que se le presentan a estas ciencias: la posición unilateral de tipo “analítico” (defendida como el único método posible por las corrientes más proclives al positivismo) y aquella otra contrapropuesta que, apropiándose del análisis, lo reutiliza junto a la síntesis otorgando a la metodología un carácter marcadamente “dialéctico”.

A falta de un tratado sistemático sobre la materia, analizaremos el método tal como Marx lo utilizara particularmente en su construcción teórica más lograda, para a partir de ella tratar de releer de otra manera la filosofía global de Marx, no ya desde el viejo “materialismo” metafísico ni tampoco desde una filosofía de la historia universal (deducida y aplicada a lo social y sustentada en un abstracto esquema transhistórico construido a partir de la lógica de *El capital),* sino desde el historicismo humanista y praxiológico.

En principio debemos aclarar, como ya hemos adelantado, que Marx nunca escribió un tratado específico de epistemología,[95] aunque podemos intentar reconstruir su toma de posición acerca de esta última a partir de: sus numerosas cartas referidas al método; aquella sección titulada "El método" en el capítulo "La metafísica de la economía política" de su polémico libro contra Proudhon, *Miseria de la filosofía;* la Introducción[96] a los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1858), así como los prefacios y epílogos de *El capital.*

---

95 En la carta que le enviara a Engels el 14 de enero de 1858, el autor de *El capital* le comentaba lo siguiente: "En el método de elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio; *by mere accident* [por pura casualidad] había vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel [...] Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que [Hegel] ha descubierto y al mismo tiempo mistificado". Lamentablemente. Marx nunca llegó a tener este “gran placer”.
A pesar de ello, para poder comprender mejor su dirección filosófica más profunda y perdurable hoy en día debemos rastrear en sus escritos cuáles han sido sus presupuestos epistemológicos.
96 Tanta importancia tiene esta introducción metodológica, que Althusser, haciendo una analogía con el célebre trabajo de Descartes, la ha llamado "el Discurso del método de la filosofía de Marx". *(Para leer El capital,* p. 96.)

En la mencionada Introducción, Marx abordaba sucintamente la cuestión del método científicamente correcto que, en su opinión, deben seguir en su generalidad las ciencias sociales en su conjunto, y más particularmente la economía política.

Marx hace aquí una descripción de los pasos fundamentales que la epistemología debería señalar en los procesos de descubrimiento (llamado por él “modo o método de investigación”) y justificación (que denomina “modo o método de exposición”) de la ciencia social. Si los enumeramos encontraríamos por lo menos siete fases, a saber:

1. Lo real social concreto (existente como aquello real que se quiere explicar y conocer).

2. La representación plena (totalidad caótica y acrítica formada por intuiciones y percepciones).

3. Las determinaciones abstractas (“conceptos” definidos).

4. La primera totalidad conceptual construida (concebida bajo sus aspectos, determinaciones y momentos concretos pero todavía genéricos, y esta misma totalidad conceptual, pero ahora considerada al mismo tiempo como abstracta)

5. Las categorías explicativas.

6. La totalidad concreta histórico-social explicada (en el plano del pensamiento) .

7. La realidad social conocida**.**

Intentemos explicar en qué consiste cada uno de estos siete momentos (consúltese, desde ahora, gráfico de la página 112):

Lo real social concreto (1), *mediado por la praxis histórica de la humanidad aunque existente más allá de la ciencia*, es el objeto de estudio de las disciplinas sociales, el punto de partida de toda investigación científica.

Esta tesis ha sido fuertemente criticada por Louis Althusser, quien sostuvo que entre la ciencia y la realidad no hay ningún tipo de frontera sino una discontinuidad radical.[97] Basándose en una vieja distinción spinoziana según la cual la idea de círculo no es redonda (es decir que el objeto del conocimiento teórico no tiene nada en común con la realidad concreta), Althusser sostiene que en *El capital* —claro ejemplo de construcción científica en el terreno de las ciencias sociales— Marx no tiene por objeto de estudio el nivel que hemos numerado (1), lo real concreto, sino que su objeto de estudio es el concepto de modo de producción. Ampliando esta afirmación a todas las ciencias sociales, Althusser dirá que estas no estudian la realidad concreta sino que operan cognoscitivamente sobre conceptos dejados por teorías científicas

anteriores, o sobre conceptos de ideologías no científicas. Su afirmación no es falsa pero sí unilateral. La epistemología marxiana de las ciencias sociales plantea, en realidad, la unidad de dos momentos: a) la producción o construcción de conceptos científicos (que no son nunca ni simples "copias" ni "imágenes fotográficas" de la realidad, como ingenuamente sostenía la teoría del reflejo del DIAMAT), y b) la reproducción cognoscitiva de la realidad social. Althusser solo toma unilateralmente en cuenta el primero de estos momentos (a), de ahí la postulación de su polémica "discontinuidad" entre los dos tipos de objetos, pero soslaya el segundo.[98]

En una segunda fase (2), el pensamiento científico (e incluso la conciencia inmediata precientífica) tiene una representación aparentemente plena de la realidad. Representación plena pero confusa y caótica, donde los elementos no están articulados ni ordenados y por lo tanto no se puede explicar la realidad en forma científica. Esta representación es una totalidad caótica sin orden lógico, donde no se han separado todavía los elementos y aspectos principales y esenciales de los que son meramente secundarios y accidentales. En la vida cotidiana corresponde al momento del sentido común, mediado por la hegemonía cultural de quienes detentan y ejercen el poder (Hegel lo llamó el momento de "certeza sensible").

Por un proceso de análisis, que consiste en la separación, desagregación y fijación de cada uno de los elementos de la representación intuitiva y confusa de nivel (2), la ciencia llega a determinaciones simples y generales (3), a partir de las cuales definirá sus conceptos o categorías. La selección de esos elementos e hipótesis se hace siempre desde una perspectiva política. No se pueden separar las categorías analíticas de la ideología política ni de los valores que sustenta el investigador.

Para esta línea de pensamiento epistemológico el proceso de validación y justificación lógica de la teoría (llamado por Marx, como ya dijimos, "modo de exposición") debe comenzar por estas categorías simples y generales. Estas primeras definiciones —que ocuparán el papel de las primeras categorías científicas— tienen aún para Marx el carácter de "abstractas". El sentido de "abstracto" en Marx es diferente al uso corriente de este término, pues para él —como para Hegel— abstracto significa lo que está desligado de una totalidad o conjunto de relaciones que lo abarcan, lo incluyen y *dentro de las cuales adquiere su sentido.* Abstracto no es lo que está lejos de lo material físico-químico. Por el contrario, cuanto más cerca estemos de la materia en su sentido inmediato más abstracto será nuestro conocimiento. El empirismo es para el marxismo el grado sumo de la abstracción.

---

97 Cfr. L. Althusser, ob. cit., pp. 47, 89, 97, 171-172, 174, 205 y 212.
98 Véase la pormenorizada crítica aportada al respecto por Adolfo Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución. El rnarxismo de Althusser,* pp. 87-99.

Cuando se llega a estas múltiples determinaciones que se articulan en relaciones ordenadas y jerarquizadas lógicamente, lo abstracto se convierte en concreto. Lo “concreto” lo es entonces porque constituye la síntesis —entendida no como la mera composición de átomos disgregados sino como la construcción de relaciones— de múltiples y diversas determinaciones, la unidad ordenada de lo diverso. Es importante tener presente esta elucidación significativa pues “abstracto” no es sinónimo de difícil o abstruso, ni “concreto” es sinónimo —siempre en esta particular óptica— de lo inmediatamente accesible mediante los sentidos.

Una vez que en la historia de la ciencia social los científicos mediante el análisis han arribado a estas definiciones simples (Marx cita —para su caso en el interior de la historia de la ciencia económica— a Adam Smith, David Ricardo y al resto de los economistas británicos clásicos y su descubrimiento del concepto de trabajo), es tarea de la ciencia social partir de estas definiciones generales o determinaciones simples y abstractas y llegar a integrarlas, para poder comprenderlas, en una totalidad conceptual construida (4).

La totalidad conceptual construida es concreta con relación a las determinaciones simples del nivel (3), pues las engloba e incluye dentro de sus múltiples relaciones *otorgándoles el sentido* del que carecerían si se las mantuviera aisladas. Pero es abstracta con relación a los pasos subsiguientes del conocimiento científico, pues todavía es una totalidad meramente general que no ha llegado a particularizarse, subdividirse y clasificarse.

De la totalidad que otorga sentido a las definiciones simples y generales podrán extraerse nuevas categorías (5), nuevos conceptos científicos. Estos no serán ya abstractos y genéricos como aquellos a los que la ciencia llega después de analizar y separar la representación inmediata del nivel (2), sino que tendrán una densidad mucho más específica, más concreta, menos general, lo que les proporcionará mayor poder explicativo. El modo de exposición o método de justificación y validación consistirá entonces en la ordenación de las categorías, desde las más simples y abstractas de nivel (3) a las más concretas y explicativas de nivel (5). Una ordenación que no es para nada independiente de los objetivos políticos del investigador.

Con estas categorías ordenadas a partir de la primera totalidad conceptual construida en el nivel (4) —apuntando a la construcción de totalidades cada vez más concretas, diferenciadas, complejas y abarcadoras (con un mayor y progresivo poder de explicación teórica), e incorporando las categorías explicativas más específicas (5)— el conocimiento científico *tiende* a construir una explicación acabada de la totalidad más concreta (6), en el terreno del conocimiento histórico y social.

Decimos “tiende” y no “llega” pues ni Marx ni ningún científico social hasta el momento ha alcanzado a construir una explicación que incluya la totalidad de las determinaciones de la realidad social; por eso el nivel (6) sería más bien el objetivo y la meta última hacia el cual debería tender y apuntar toda investigación científica y toda explicación perteneciente a la ciencia social. Si esta última es capaz, a partir de la acumulación de los conocimientos ya adquiridos en su historia, de aproximarse al nivel 6 de explicación científica, puede volver a su anterior punto de partida de nivel (1), pero en otro nivel (7), pues la realidad ya no sería confusa e inexplicada sino que, habiendo sido analizada y reconstruida sintéticamente por el pensamiento científico, se volvería una realidad social conocida (7). La finalidad de ese conocimiento es política, apunta a la praxis, que está presente al comienzo y al final del proceso.

Todas las categorías científicas —desde el nivel (2) hasta el (6)— pertenecen al mundo conceptualmente producido (B). Es decir, al mundo teórico del conocimiento que el científico va construyendo con el objetivo de conocer la realidad social, para poder contribuir a su transformación. Sin teoría, afirmaba Lenin, no hay movimiento revolucionario (como sin práctica ni proyecto político —consciente o inconscientemente— difícilmente haya producción teórica).

La transformación del mundo y su accionar o la conservación (que también implica un accionar), pertenecientes al mundo real (A), son el objeto de conocimiento de toda ciencia social, y se encuentran al comienzo del proceso cognoscitivo, como punto de partida, y al final, como punto de llegada, o sea, como realidad que ha sido conocida o reproducida conceptualmente.

Marx plantea explícitamente esta distinción entre el mundo conceptual correspondiente al plano cognoscitivo y el mundo real, para superar la dificultad en la que cae Hegel. No porque para él se pudieran escindir los momentos del conocer y del actuar. *Siempre se basó en la unidad sujeto-objeto, pero esta unidad la concibió no como homogénea e indistinta sino como diferenciada.*

Para Marx, Hegel acierta en su crítica al entendimiento kantiano cuando en la *Lógica* le reprocha a Kant el limitarse al pobre nivel de la "reflexión externa o extrínseca" —el camino "analítico", en el lenguaje de Marx—, que no sobrepasa el dualismo sujeto-cosa en sí (una abstracción acrítica del intelecto) ni tampoco las determinaciones fijas, ahistóricas, unilaterales y abstractas. Pero en cambio, para Marx, Hegel se equivoca cuando cree que el pensamiento especulativo crea y produce la realidad social. Una impugnación que le venía haciendo ya desde la *Crítica de la* Filosofía del derecho, *de Hegel* (1843) en la que le reprochaba "haber

invertido sujeto y objeto" hipostasiando el objeto lógico convirtiéndolo especulativamente en el sujeto de la historia e, inversamente, transformando al sujeto histórico —los hombres, la sociedad, la humanidad— en un objeto subproducto de la lógica, en una mera expresión secundaria, fenoménica y derivada de la idea en su máxima pureza. Esa impugnación juvenil era en alguna medida —como señala Mario Rossi— deudora de las críticas que Adolph Trendelenburg —a cuyos cursos de Benin había asistido el joven Marx— había dirigido a Hegel en 1840.

Trendelenburg, que nutría espesamente sus argumentos tanto de la lógica clásica aristotélica como del entendimiento kantiano, apoyaba su cuestionamiento de Hegel sobre dos grandes núcleos.

El primero de ellos (a) sostenía que a pesar de que la *Lógica* hegeliana pretendía partir de un comienzo puro, incondicionado y sin presupuestos, en realidad el pensamiento puro —"saber puro", para Hegel— presuponía todo el tiempo una representación del espacio —"intuitiva", decía Trendelenburg siguiendo a Kant— sin la cual nunca podría surgir el devenir. En otras palabras, el devenir no puede emerger solamente de una lógica conceptual. Esto implicaba, entonces, que el pensamiento puro no era puro, el decurso lógico no era solo lógico pues ambos incluían sin beneficio de inventario —y, por lo tanto, de manera acrítica— el mundo real. Primera conclusión de Trendelenburg: todo el proceso de hipóstasis logicista estaba viciado y contaminado desde el inicio, la realidad "se intercalaba" sin permiso, eludiendo alegremente la vigilancia del "saber puro" y violando la virginidad de la lógica. Paradójicamente, este tipo de crítica antihegeliana ya la había utilizado el mismo Hegel contra el formalismo y el apriorismo kantiano (por ejemplo, al impugnar la viciada universalidad del imperativo categórico).

El segundo argumento (b) planteaba que en Hegel había una confusión radical entre "contradicción lógico-dialéctica" y "oposición real". Para el aristotelismo de Trendelenburg la negatividad dialéctica de Hegel era algo "confuso", pues la contradicción lógica jamás agregaría nada nuevo —una "superación", en el lenguaje de Hegel— a los elementos que se contradicen en el orden puramente conceptual. Solo la oposición real —que incluye un elemento sensible intuitivo, como es el espacio para Kant— permite añadir un tercero a los dos elementos opuestos.[99]

---

99 Cfr. Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana,* pp. 78-86. Para una ampliación general de esta línea crítica de lectura sobre la lógica dialéctica hegeliana, véase Lucio Colletti, *El marxismo y Hegel,* pp. 11-54; Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista,* pp. 97-139; y en nuestro país, Jorge Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano,* pp. 85-92.

De las dos críticas de Trendelenburg es innegable que la primera encontró un fuerte eco en toda la crítica marxiana a la hipóstasis logicista y apriorista hegeliana (desde la *Crítica de la filosofía del derecho,* de 1843, hasta la introducción de los *Grundrisse,* de 1857, que estamos analizando). En cambio, resulta sumamente dudoso, e incluso infundado, sostener que Marx hiciera suya la segunda crítica que niega la contradicción dialéctica y solo llega a aceptar la contraposición real. La perspectiva de esta segunda crítica está fuertemente emparentada con el hecho de que Trendelenburg se basa de manera muy estrecha en la lógica sustancial atributiva de sujeto y predicado (formal en Aristóteles, trascendental en Kant). Al rechazar la lógica relacional, en la cual las relaciones no solo se establecen entre sustancias mutuamente separadas —oposición real— sino que también atraviesan internamente a cada una de las sustancias constituyéndolas y transformándolas en sujetos. Trendelenburg se ubica a años luz de distancia de la epistemología de Marx.

¿Cómo entender si no el primer capítulo de *El capital* y su estructura lógica? En su exposición lógico-dialéctica Marx no hace precisamente otra cosa que partir de la mercancía en tanto forma social conformada por la *identidad* de dos opuestos (valor y valor de uso). *Identidad que encierra la diferencia interna* entre el ámbito producto del trabajo útil—concreto y el ámbito producto del trabajo abstracto. *Identidad diferenciada que se transforma en oposición* entre dos valores que se enfrentan en el mercado bajo la forma simple de valor. El valor de la mercancía que cumple el papel de forma relativa se homologa con el valor de la que cumple la función de forma equivalencial. Desde la forma simple del valor —mera contraposición—, pasando por las formas total desplegada y general del valor hasta llegar a la forma dinero, en la cual uno de los polos que en un comienzo era apenas una diferencia interna respecto de la identidad de la mercancía, se transformó —se independizó, se autonomizó y cobró existencia propia gracias al fetichismo y la reificación— en tanto elemento contradictorio del primer polo. El valor de cambio ha cobrado vida y se ha vuelto contradictorio. Esa contradicción se generalizará históricamente y se fijará socialmente como forma dinero cuyo automovimiento ("valor que se valoriza a sí mismo") se transformará, expropiando trabajo ajeno, en capital. Capital que no es otra cosa que cristalización cosificada de trabajo muerto y pretérito, es decir, del primer elemento contradictorio interior a la unidad —valor— que se ha independizado hasta el punto de invertir el orden real y terminar subsumiendo —formal y realmente— su misma fuente de vida, la fuerza de trabajo. Esa independización del polo contradictorio, antes interno a la identidad y ahora completamente externo, llegará a su límite máximo de desarrollo bajo la figura del interés (en el cual el dinero —aparentemente— genera valor por sí mismo, sin necesidad de su polo contradictorio, el trabajo). En determinados momentos de la historia (y dadas ciertas

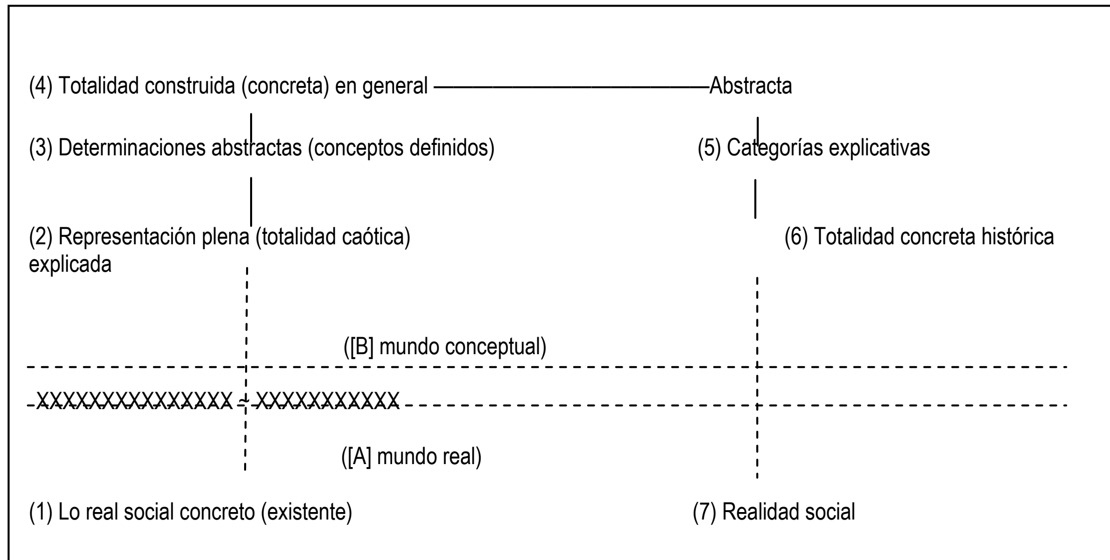
condiciones objetivas y sobre todo subjetivas) esa contradicción latente que subyace en la unidad idéntica de cada mercancía consigo misma estalla. Es el momento de la crisis cuando, según Marx, se acumulan las contradicciones y "los elementos contradictorios que hasta ese momento estaban reunidos ya no pueden permanecer juntos bajo la misma unidad".

Todo este proceso lógico-dialéctico estructurador de las categorías principales de *El capital* se encamina, entonces, desde la *identidad* y la *unidad diferenciada,* pasando por la *oposición* hasta llegar a la *contradicción* y a su estallido, la *crisis* (condición necesaria pero no suficiente para la revolución; sin sujeto la crisis no deriva automáticamente y por sí misma ni en "catástrofe" ni en "derrumbe" ni obviamente tampoco en revolución). La lógica es siempre en Marx una lógica de la historia; por lo tanto, "no marcha automáticamente y por sí misma", no tiene piloto automático, es decir que no opera si no hay sujeto. El decurso lógico tampoco determina de antemano un rumbo histórico (otra gran diferencia con Hegel). La historia tiene un final abierto, el final y la resolución de las contradicciones no son decididos por la lógica sino por la contingencia de la lucha de clases. Por eso, la forma del círculo no alcanza a dar cuenta de la lógica con la que Marx estructuró *El capital.*

De ahí que resulte infundado atribuir a Marx la adhesión a la segunda crítica de Trendelenburg a Hegel porque este la había sustentado implícitamente en el dualismo entre lo lógico y lo histórico, entre lo conceptual y lo real, rechazado de plano por Marx. Marx diferencia, en 1857, "concreto pensado" (6) de "concreto real" (1), pero de ahí no deduce jamás que la dialéctica sea un mero ejercicio conceptual radicalmente separado de la realidad histórica, como planteaba Trendelenburg (y con él Aristóteles y Kant) o años más tarde y desde otra óptica, Louis Althusser.

En verdad, el pensamiento —todo el mundo conceptual ubicado en el nivel (B)— crea, construye y produce las categorías y conceptos científicos desde (2) hasta (6), pero no crea ni produce la realidad social (1) y (7), la que en cambio sí es producida y mediada por la praxis histórico-social de la humanidad que no se reduce de ninguna manera (aunque lo incluya) al conocimiento. Entonces, la distinción marxiana cumple el papel de prevenirnos frente a la potencial confusión de los planos (6) y (1), puesto que lo que es resultado del pensamiento es la totalidad concreta pensada (6), pero no la totalidad concreta real (1) y (7). La sociedad y el conocimiento, ambos, son producciones sociales e históricas. Ninguno de los dos existe al margen del ser humano y su historia. Pero son producciones diferenciadas en sus diversos niveles de praxis.

Si particularizamos aún más estos pasos metodológicos, corriendo incluso el riesgo de simplificarlos, obtenemos la siguiente formalización gráfica:[100]



En torno a la relación existente entre el método de descubrimiento (investigación) y el de justificación (exposición), consideramos que el modo de investigación se desarrolla principalmente desde (1) hasta (6), pasando por (3), permitiéndonos llegar a las determinaciones más simples a partir de las cuales se puede alcanzar a reconstruir —mediante las teorías científicas— la totalidad social investigada. Si la dirección principal se despliega hacia (3), cuando el método de investigación finaliza, ello implica que ya se han descubierto las totalidades concretas más abarcativas (4) hasta 6) que permitirán, a su vez, comenzar luego la exposición por (3). El modo de exposición se dirige en cambio desde (3) hasta 6), partiendo de las determinaciones simples y abstractas y tendiendo a llegar a las más concretas que ya habían sido previamente descubiertas en la investigación. En ambos casos, investigación y exposición, descubrimiento y justificación, *la selección y el ordenamiento metodológico del*

100 Tomamos este esquema de Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse, p. 50.

material responde a un criterio esencialmente político e ideológico. La política y la ideología no son externas sino internas respecto del mismo desarrollo teórico.[101]

En cuanto al orden de exposición de las categorías —niveles (3) y (5)—, la interpretación tradicional sustentada en la teoría del reflejo del DIAMAT ha enfatizado la estrecha vinculación y la correspondencia biunívoca existente entre el orden lógico de las categorías científicas del mundo teórico-conceptual (B) y el orden cronológico-histórico de las relaciones sociales presentes en el seno de la historia y la sociedad reales estudiadas (1) y 7) del nivel (A), al que supuestamente las primeras reflejarían. Frente a esta tesis es posible sostener la posibilidad de independencia del orden lógico e incluso su potencial inversión categorial con relación al orden cronológico-histórico.

Pues entonces... ¿lógica o historia? Un problema epistemológico que se torna central en la política, como ya vimos en la batalla de los manuales y que también será fundamental en el análisis histórico que el marxismo europeísta dedujo lógicamente del canon y modelo "clásico" de Europa occidental y aplicó a los países del Tercer Mundo. Este asunto será desarrollado más adelante.

Habiéndonos aproximado al modelo epistemológico marxiano es necesario, entonces, especificar la relación existente entre las dos alternativas que se le presentan a los científicos sociales: la del método “analítico” y la del método “dialéctico”.

El camino analítico es el que priorizaría el análisis, la separación y la fijación de las determinaciones más simples presentes en la representación en conceptos definidos. Se desplazaría del nivel (2) al (3) y llegaría, como resultado de su análisis, a determinaciones abstractas y genéricas. El camino dialéctico se desplegaría, en cambio, desde el nivel (3) hasta el (6), y comenzaría justo por donde había concluido el método analítico, es decir, por las determinaciones más simples desde las cuales ascendería a las categorías más complejas y explicativas. De lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo.

---

101 Si aplicáramos esta metodología marxista al mismo Marx como creador de teoría científica, tratando de entender de manera marxista, profana y no teologizante la historia de la propia teoría del marxismo, podríamos llegar a esta conclusión: "Creo que es necesario *estudiar los presupuestos ideológicos como un elemento interno del desarrollo teórico de Marx,* por su función teórica en el origen y en el trabajo ulterior de Marx, *en cuanto participan en la selección de objetos e hipótesis de trabajos teóricos,* en la actitud de Marx hacia las teorías ajenas, en su acto de ‘producción’ teórica misma; en cuanto son, en suma, un índice para la comprensión del pensamiento de Marx como un elemento de una realidad histórico-social determinada. *Esto es irnprescindible para asumirlo de otra manera que como una inútil religión de la Razón o de la Ciencia".* (Fernando Martínez, "Marx y el origen del marxismo", *Pensamiento Crítico,* no. 41, p. 45.)

En Marx esta distinción presupone el rescate del método analítico pero reubicándolo como momento subordinado e integrado a la línea general dialéctica que —como hiciera Hegel con Kant— reutiliza el análisis característico del entendimiento y de la representación en una unidad diferenciada junto a la síntesis propia del concepto y de la razón dialéctica. Los partidarios epistemológicos del análisis como único método para las ciencias sociales no plantean entonces un absurdo. Solo una unilateralidad.[102]

El método dialéctico, un arma de lucha

Si Marx concibe el método dialéctico como el más productivo para el conjunto de las ciencias sociales, veamos qué sucede con él cuando lo utiliza específicamente en su propia elaboración teórica. Intentaremos entonces abordar —a partir de un análisis epistemológico de *El capital*— algunos núcleos problemáticos con relación a esta temática, especificando previamente determinados presupuestos implícitos ligados a sus objetivos políticos que se encuentran estrechamente vinculados con los procedimientos epistemológicos elegidos. De nuevo, política e ideología son momentos internos de la ciencia. Escindirlos —además de caer en la ingenua y sospechosa separación positivista de hecho y valor— no permite comprender la práctica real y efectiva de los científicos.

Para realizar esta tarea, en primer término debemos subrayar *el interés político que perseguía Marx* al escribir su *Crítica de la economía política*, sin el cual todo análisis metodológico u observación acerca de la arquitectura de *El capital* y de sus presupuestos epistemológicos quedarían atrapados y recluidos en un mero ejercicio cientificista. *El interés por el método es político*. Esto es lo central.

---

102 Llegado este punto, creemos necesario señalar una cuestión que a nuestro parecer permanece aún abierta: cualquiera que sea la opción metodológica, queda pendiente aquí la solución del problema de las abstracciones iniciales de la ciencia —ver en el gráfico el relleno de las líneas a la izquierda que separan el mundo teórico (B) del mundo real (A). La cuestión presupuesta es la problemática relación entre la articulación de los niveles (2) y (3), por un lado, y (1), por el otro. En primera instancia, parecería que este esquema conceptual presupone una relación inmediata entre la representación plena —nivel (2)— y el mundo real. Pero es totalmente cuestionable la hipótesis que plantea un acceso directo e inmediato a la realidad sin la mediación de una teoría y una ideología política que prefiguren lo que se puede observar y lo que no, o sea que predelinee, seleccione y recorte aquel campo de observación que constituyen los “hechos” accesibles a la experiencia inmediata. Si aceptamos esto deberíamos problematizar, entonces, la posibilidad de llegar a tener una “representación plena” —nivel (2)— y determinaciones simples (3) en forma previa a cualquier teoría o a la totalidad concreta (4). Creemos que este es, por ejemplo, uno de los aspectos más complejos que no termina de resolver la original hermenéutica de Enrique Dussel. Lo mismo vale para el empirismo de la escuela de Galvano Della Volpe y su teoría de la “abstracción determinada”.

Su propósito fundamental consistía en demostrar la historicidad del modo de producción capitalista, así como de las relaciones sociales y de las categorías que lo constituyen (dado que estas últimas, aunque aparezcan reificadas, son en rigor relaciones sociales). Luego, si el régimen capitalista es concebido como una entidad histórica y no es de ninguna manera "absoluto", entonces es posible pensarlo como superable desde una perspectiva praxiológica,[103] y desplegada en una dimensión histórica.

En esta perspectiva, el punto de vista científico-metodológico marxiano es —al mismo tiempo y coherentemente— un punto de vista de clase, por ello es diametralmente opuesto al positivismo de Auguste Comte y de Émile Durkheim, quienes con relación a las ciencias sociales sostienen que estas deberían ser "neutrales" y que nunca deberían tomar posición frente al objeto de estudio pues, en principio, ello constituiría un mero "prejuicio". Las ciencias sociales, desde esta línea, deberían considerar los hechos sociales como cosas (un fetichismo engreído y orgulloso de sí mismo, el de Durkheim). De esta manera ingenua sostiene Durkheim en *Las reglas del método sociológico* que: "Así entendida, la sociología no será ni individualista, ni comunista, ni socialista, en el sentido que vulgarmente se da a estas palabras. Por principio ignorará estas teorías a las cuales no podría reconocer valor científico, ya que tienden directamente *no a expresar los hechos sino a reformarlos*". Durkheim también planteaba que "En el estado actual de los conocimientos, no sabemos con certeza qué es el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo, el comunismo, etc.; por consiguiente, *el método querría que se prohibiera todo uso de estos conceptos* hasta que no fuesen científicamente constituidos".

Tal concepción epistemológica de las ciencias sociales (que intenta asimilarlas a las ciencias naturales) se basa en la vieja y discutible distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. La ciencia social, entonces, debería estar construida mediante "inocentes" juicios de hecho, y todo juicio de valor tendría que ser expulsado hacia el inoperante ámbito de la moralina prescriptiva. La política sería externa respecto del desarrollo interno, lógico, de la ciencia. Aun con años luz de distancia teórica frente a estos dogmas del positivismo, Althusser

---

103 En su carta a Engels del 25 de marzo de 1868, donde analiza la estructura global de *El capital,* relacionando los tres libros *y uniendo el análisis científico a la dimensión praxiológica expresada políticamente en la lucha de clases presupuesta todo el tiempo,* dice: "Por último hemos llegado a las formas de aparición que sirven de punto de partida en la concepción vulgar: la renta proveniente de la tierra, la ganancia (interés), que surge del capital, los salarios, que provienen del trabajo. [...] Todo el movimiento tiene lugar en esta forma aparente. *Finalmente,* puesto que esas tres (salarios, renta del suelo, beneficio [interés]) constituyen las respectivas fuentes de ingreso de las tres clases —terratenientes, capitalistas y trabajadores asalariados— tenemos, en conclusión, la lucha de clases, en que se resuelve todo el movimiento y que nos da la clave para acabar con esta basura". (C. Marx y F. Engels, *Correspondencia,* p. 205.)

cae en posiciones similares cuando distingue entre la ciencia pura “sin intereses” y la ideología entre cuyas características se encuentra la de "ser gobernada por ‘intereses’ exteriores a la única necesidad del conocimiento". Todos sus intentos autocríticos posteriores por "hacer entrar artificialmente la política dentro de la ciencia —dentro de su criterio epistemológico de demarcación — giran sobre el mismo terreno del punto de partida exageradamente racionalista.

A partir de esta observación, estamos entonces en mejores condiciones de abordar la línea epistemológica general que guía toda la obra de Marx. Si de lo que se trata es de explicar es, en su concepto, su “promedio ideal” y su esencia, el modo de producción capitalista como transitorio, *la perspectiva global implícita* que guía el estudio marxiano *es el historicismo radical*. Historicismo que no implica suponer que el modo de exposición lógico tiene que corresponder unívocamente —como si fuera un reflejo fotográfico— con el desarrollo histórico, como erróneamente ha señalado Engels,[104] quien se apoya coherentemente en su teoría del reflejo soslayando paradójicamente que el propio Marx esgrimía la posición contraria dos años antes en su Introducción a los *Grundrisse*.[105] Historicismo que tampoco implica postular que *El capital* sea una mera narración histórica evolutiva del capitalismo o una explicación acabada de sus orígenes.

El historicismo de *El capital* se encuentra, en cambio, en un nivel mayor de determinación lógica. Es aquel que nos permite entender *la novedad del estudio* que realiza Marx en esta obra. El objetivo global que atraviesa cada análisis particular es la búsqueda de la *especificidad histórica o historicidad específica* que caracteriza el modo de producción capitalista y las

---

104 Engels sostenía en 1859 que "la crítica de la economía política podía acometerse de dos modos: el histórico o el lógico", y agregaba: "Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de este no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida". (F. Engels, "La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx", en C. Marx y F. Engels, *Textos sobre problemas de método de la economía política,* pp. 104-105.) Esta errónea tesis es también compartida y defendida por el italiano Giuseppe Prestipino y por el soviético M. Rosental. (Cfr. Giuseppe Prestipino, "¿Engels malentendió a Marx?", *El pensamiento filosófico de Engels,* 273-295; y M. Rosental, "La correlación entre lo lógico y lo histórico en el proceso de conocimiento", *Los problemas de la dialéctica en* El capital *de Marx,* pp. 369-386.)

105 "En consecuencia *sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes.* Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente *el inverso* al que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico”. (C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* [1857-1858], t. I, pp. 28-29, en lo adelante, citado como *Grundisse*.)

categorías que lo explican.[106] Recordemos —con palabras de Gramsci— que el antihistoricismo metodológico no es otra cosa que metafísica", dado que "la 'crítica' de la economía política parte del concepto de la historicidad del "mercado determinado" y de su "automatismo", mientras que los economistas puros conciben estos elementos como "eternos", "naturales"; la crítica analiza realistamente las relaciones de las fuerzas que determinan el mercado, profundiza sus contradicciones, valora las modificaciones relacionadas con la aparición de nuevos elementos y con su reforzamiento y presenta la "caducidad" y la "sustituibilidad" de la ciencia criticada.[107]

Este *historicismo* es lo que otorga al método dialéctico marxiano las características de un método crítico y revolucionario, pues enfatiza *la negatividad* y apunta a *lo perecedero* de toda forma actual.

Habiendo señalado ya el objetivo, pasamos a analizar la estrategia teórica empleada por Marx para alcanzar esa meta, diferenciando el modo en que investiga su objeto de estudio y cómo lo expone. Consecuentemente, trataremos la manera con la que se articula y ordena la arquitectura de *El capital.*

Con relación al modo de investigación (o método de investigación), habíamos dicho que este se desarrolla principal aunque no únicamente entre los niveles (1) y (6), pasando por (3). Marx sostiene que a esta etapa corresponde *la apropiación pormenorizada de la materia que constituye el objeto de estudio,* y esto reviste particular importancia pues a través de tal investigación se llegan a delimitar las condiciones de inteligibilidad del objeto, las que a su vez presidirán posteriormente la elección del orden de exposición más adecuado. Lejos de desvanecerse en su resultado, el modo de investigación es inmanente al modo de exposición. Este último no es una mera construcción lógica *a priori,* aunque su elegancia y sistematicidad parezcan indicar lo contrario, de lo que se infiere que *no es posible extraer de él un esquema filosófico universal deducido y aplicado a cualquier momento histórico, para cualquier tiempo y lugar o para cualquier objeto de estudio.* Las raíces epistemológicas del marxismo colonizado, del europeísmo y el eurocentrismo violaron alegremente este principio. Las consecuencias políticas fueron terribles. La epistemología es algo más que un simple juego de mesa para pasar el tiempo.

---

106 Althusser ataca lo que él denomina "el historicismo radical" diciendo que la direccionalidad de la obra marxiana no se reduce a "historizar las categorías", pues eso sería equivalente a "volver histórico a Ricardo" conservando su mismo objeto de estudio. Lo que esta explicación no llega a comprender es que un "Ricardo historizado" ya no es Ricardo, así como un Parménides al que se le violenta el principio de identidad y se le sustituye por el devenir heraclíteo ya no es Parménides...
107 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. IV, pp. 325-326.

Desde la epistemología tradicional se caracteriza el modo de investigación como el contexto de descubrimiento, previo a cualquier validación, aunque en realidad en el método empleado por Marx la investigación no está radical y tajantemente separada de la exposición. En otras palabras: el descubrimiento no está tajantemente separado de la justificación lógica.[108] Siempre la investigación debe preceder a cualquier tipo de demostración, validación o exposición teórica, si no se quiere caer en la metafísica apriorística. Aun así, no queda de ningún modo reducida a un simple problema psicológico (¿en qué estaba pensando el científico cuando se le ocurrió una hipótesis y comenzó su descubrimiento?), como sostendrían aquellos epistemólogos reduccionistas para los que solo cuenta el contexto de justificación lógica, con el inefable y "pintoresco" Karl Popper a la cabeza.[109]

La exposición debe comenzar por aquellas determinaciones más generales (pertenecientes al nivel (3) de la totalidad que se está estudiando, en este caso el modo de producción capitalista. Para captar estas últimas, el análisis de las formas sociales y económicas (intrínsecamente históricas) no cuenta con microscopios ni con reactivos químicos, por ello su principal instrumento de trabajo es la capacidad de abstracción. La abstracción que utiliza Marx constituye un instrumento constructivo de su objeto de estudio que está integrada, como momento necesario, interno y relativo, en el despliegue de la derivación dialéctica. Le permite estudiar sucesivamente los distintos momentos de la estructura interna de su objeto, *aislando y separando* analíticamente estos de las complejas relaciones de las que forman parte. Este proceso de abstracción es el presupuesto de cualquier reconstrucción sintética del objeto como unidad de múltiples determinaciones que previamente habían sido separadas y fijadas. La utilización de la abstracción como herramienta analítica presupone una elección política de los elementos a separar, guiada por una ideología.

Esta es la razón por la cual la exposición parte de las determinaciones más generales (comunes a muchas épocas) y tiende hacia las determinaciones específicas de la organización estructural del modo de producción capitalista, que son las que nos muestran su transitoriedad histórica. El camino de la exposición va desde lo abstracto (3), fruto de una investigación previa del objeto concreto de estudio —concreto real existente (1), pero producido y mediado por la

108 El punto de partida de la validación lógica presupone todo el tiempo el haber descubierto la articulación del capitalismo en su conjunto, o sea, haber llegado a la totalidad concreta: "Para que Marx pudiese partir de la mercancía como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, *debía conocer ya el capitalismo como totalidad* de determinaciones desarrolladas. La mercancía podía ser el punto de partida de la exposición científica porque ya se conocía el capitalismo en su conjunto". (Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto,* p. 198.)
109 Cfr. Karl Popper, "Eliminación del psicologismo”, *La lógica de la investigación científica,* pp. 30-32. Su célebre discípulo argentino, el profesor Gregorio Klimovsky, no hace rnás que glosar los dogmas popperianos.

praxis histórica de la humanidad—, presente en la representación (2), hacia la reconstrucción progresiva en un plano cognoscitivo de lo concreto real (7), mediante lo que el propio Marx llama un “concreto pensado” (6) (producido por la actividad científica). Ahora bien, es necesario detenernos parcialmente en esta “tendencia”. Y subrayamos la palabra tendencia pues, a diferencia de lo que los manuales del DIAMAT han interpretado, Marx nunca llegó a reconstruir en su totalidad el conjunto de determinaciones que caracterizan el modo de producción capitalista.

El plan original de la obra que este investigador se había propuesto para comprender conceptualmente la organización y el movimiento de la sociedad capitalista planeaba la redacción de seis libros: a) del capital, b) de la propiedad territorial, c) del trabajo asalariado, d) del Estado, e) del comercio internacional y f) del mercado mundial.[110]

De los seis libros, Marx solo escribió uno: *El capital.* Y de este solamente publicó el primer tomo : "El proceso de producción del capital". Del libro II ("De la propiedad territorial") incluyó un capítulo en el tomo III del libro I, que publicó póstumamente Engels. Y del libro III ("Del trabajo asalariado"), solo escribió una sección con cuatro capítulos, que incluyó en el libro I: "El salario".

Nos enfrentamos entonces a un problema. Si el movimiento del método dialéctico utilizado por Marx resulta de la ascensión de lo abstracto (determinaciones más generales) a lo concreto (determinaciones más complejas en el interior de un todo articulado: la totalidad concreta), y Marx nunca llegó a reconstruir en forma completa la totalidad concreta del modo de producción capitalista que inicialmente se había propuesto... ¿hasta qué punto la discontinuidad de *El capital* no deja la obra radicalmente inconclusa y por lo tanto su nivel de abstracción no es mucho mayor que lo que supusieron superficiales lecturas ávidas de encontrar una guía general, un esquema lógico *a priori* y una filosofía de la historia universal deducida, aplicada a todo tiempo y lugar?

---

110 Cfr. “Carta de Marx a Lasalle” [22 de febrero de 1858], en C. Marx y F. Engels, *Cartas sobre* El capital, pp. 69-70. Un año antes, en la mencionada “Introducción” de los *Grundrisse,* de 1857, el plan original se detallaba aún más: “Efectuar claramente la división [de nuestros estudios] de manera tal que [se traten]: 1) Las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todos las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto. 2) Las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases *sociales.* Cambio entre ellas. Circulación, Crédito (privado). 3) Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado. Considerado en relación consigo mismo. Las clases "improductivas”. Impuestos. Deuda nacional. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. 4) Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. 5) El mercado mundial y las crisis.” (C. Marx, “Carta de Marx a Lasalle” [22 de febrero de 1858], *Gundrisse,* t. I, pp. 29-30.)

Si esto es así, deberíamos mediatizar aún más el grado de abstracción de la obra en su conjunto y tendríamos que consignar sumariamente el hecho de que la captación conceptual de lo concreto como síntesis y unidad de múltiples determinaciones es solo la dirección y la tendencia hacia donde se dirige el análisis de Marx, nunca un resultado plenamente acabado ni definitivo.

Habrá que añadir, a la vez, que Marx se propuso analizar pormenorizadamente solo las relaciones de producción que son esenciales al modo de producción capitalista, o sea aquellas que pertenecen a su concepto o tipo general, a su promedio ideal, a su forma nuclear interna esencial. De ahí que para captar la sociedad capitalista como un todo, las investigaciones concretas no se pueden quedar solo en el estudio de algunas relaciones de producción que son las analizadas en *El capital* sino que deben ser estudiadas también otras, que se encuentran en las formaciones sociales articuladas, combinadas y subordinadas a estas últimas. En el caso latinoamericano, esta necesidad es más que evidente. ¿Se le pueden aplicar mecánicamente las categorías utilizadas en *El capital* sin estudiar también las otras relaciones que no estaban presentes en la formación social inglesa?

Esto tiene sus implicancias metodológicas: si no todo está dicho en *El capital* es tarea de los revolucionarios seguir desarrollando las investigaciones, incorporando los aportes del desarrollo de las nuevas ciencias sociales con el mismo objetivo: estudiar el conjunto de las relaciones que estructuralmente forman parte del modo de producción capitalista para poder captar la especificidad histórica de este tipo de sociedad a la que aún hoy continúa considerándose, desde el poder y por razones pura y estrechamente políticas, como "eterna e inmutable".

Pero, ¿cómo se articulan y ordenan concretamente los diversos libros de *El capital*? Marx analiza en el libro I las relaciones sociales de producción esenciales del modo de producción capitalista, en su organización interna, aunque estas no sean visibles inmediatamente sino a través del uso metodológico de la abstracción. Estas relaciones esenciales subyacen en la realidad directamente observable y, para captarlas, Marx debe dirigir la mirada en profundidad, superando el estrecho y limitado punto de vista de la inmediatez y la superficialidad empírica (la certeza sensible siempre es limitada, alertaba Hegel). Estas relaciones esenciales no solo subyacen en las relaciones fenoménico-aparienciales, sino que incluso las determinan.

Al proponerse penetrar en "la trastienda" de la realidad donde se ubican estas relaciones esenciales, Marx se comporta como un detective. Su actitud es la de Sherlock Holmes. Las pruebas y huellas siempre remiten en su método a algo que está por detrás. El sentido común

(Watson), que se queda con la inmediatez, sirve pero es limitado, debe ser fecundado y reorganizado por la fuerza y el filo del concepto.

En el pensamiento de Marx el criminal y su crimen nunca se muestran de forma espontánea, hay que descubrirlos. La plusvalía no se ve. Hay que partir de las huellas, de los síntomas, de las señales y rastrear hacia atrás. Partir de los efectos y llegar a las causas, a las razones, a las relaciones, a las condiciones y a las operaciones.[111]

A diferencia nuevamente de las múltiples corrientes epistemológicas afines al positivismo que en sus diversos matices y períodos han tendido sistemáticamente a rechazar toda teoría que pretenda ir más allá de la experiencia inmediata descalificando el intento como "metafísico",[112]aprisionando de esta manera las ciencias sociales en la inmediatez de la experiencia cotidiana, es decir, en el sentido común burgués (el discurso de Watson) o mundo de la "seudoconcreción", según una feliz expresión de Kosik, Marx no abandona ni rehúye en ningún momento la explicación del plano apariencial, de las formas superficiales y de los aspectos fenoménicos de la realidad del capitalismo, pero se preocupa por explicarlos no caótica y acríticamente, sino habiendo expuesto anteriormente todas las mediaciones previas, lo que le permite ubicarlas en el interior de la totalidad concreta dentro de la cual cada una de ellas adquiere su sentido específico.

En el caso de *El capital* esta prescripción positivista sería equivalente a quedarse circunscrito a las formas sociales tal como se presentan a la experiencia inmediata en el mercado, o en sus formas subsidiarias de consumo. De allí que los economistas liberales y neoliberales que han pretendido y siguen pretendiendo explicar absolutamente todo mediante el "libre juego" de la oferta y la demanda mercantiles, vale decir, ubicando las razones últimas en el ámbito de la circulación, o intentan dar cuenta del valor mediante las categorías de

---

111 A este método de inversión que parte de índices y señales, Carlo Ginzburg lo ha denominado "paradigma indiciario". Como los antiguos cazadores, este método se encaminaría desde las huellas hacia atrás. Según su hipótesis ha emergido silenciosamente frente al positivismo en el siglo XIX como el método propio de las ciencias humanas. En la descripción de ese paradigma Ginzburg opta por la comprensión —desgajada de todo irracionalismo— y el saber de lo individual para defender la legitimidad epistemológica de la historia oral. Se opone a la ciencia galileana que solo apunta a lo general. No menciona a Marx, pero creemos que si bien en este último la ciencia se maneja principalmente con lo general —su instrumento es el concepto o razón dialéctica— ello no implica que cierre definitivamente la puerta para el conocimiento de lo individual o de la historia oral, desenterradora de los saberes sometidos, otorgadora de voz a los que nunca la tuvieron. (Cfr. Carlo Ginzburg, "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", en Subcomandante Marcos, Adolfo Gilly y Carlo Ginzburg, *Discusión sobre la historia.)*

112 Son clásicos en este sentido los juicios de los "duros" del positivismo lógico. (Véase, por ejemplo, Alfred Ayer, "Introducción", *El positivismo lógico* [1959] o Rudolf Carnap, "La superación de la metafisica por medio del análisis lógico del lenguaje", en la misma obra.)

utilidad o de rareza pertenecientes al espacio teórico del valor de uso o del consumo individual, presupongan consciente o inconscientemente una concepción epistemológica positivista.

En el libro II, Marx analiza las formas de mediación y comienza a delinear una mirada macrosocial, agregando al momento de la producción (que él considera el determinante) el de la circulación y la reproducción. En el libro III, estudia el proceso en su conjunto como unidad de la producción y la circulación y analiza las formas sociales apariencias y fenoménicas (ejemplo: los precios) tal como aparecen en el mercado, en relación con las formas esenciales (los valores).

La salvedad que habrá que incorporar reside en que ni las primeras ni estas últimas son todavía concretas, sino que son analizadas en su "promedio ideal" tal como corresponden a su concepto. Luego, aquellos que intentan refutar el libro III (y en consecuencia el libro I y como corolario *El capital* en su conjunto) centrándose en el "problema de la transformación" de los valores en precios argumentando que en las "formaciones sociales empíricas" los valores nunca coinciden cuantitativamente en forma plena con los precios, además de no dar cuenta del aspecto cualitativo de la teoría del valor *están confundiendo el nivel de abstracción* en el que todavía se sitúa el libro III.

Arquitectónicamente, *El capital* comienza *estudiando procesos estructurales*, en un plano de suma abstracción donde prácticamente no cuenta el tiempo relativo del proceso de producción en su conjunto (aunque sí es tematizado en torno al problema de la extensión de la jornada laboral y en la relación tiempo de trabajo necesario-tiempo de plustrabajo, donde se abstraen las formas fenoménicas en que se divide la plusvalía (y en consecuencia se fracciona la burguesía) y en las que aparece el valor en el mercado (precio de producción). En este nivel se habla de un capital que no es todavía el capital social global (y en consecuencia se hace abstracción de la competencia entre capitales), o sea, que sus determinaciones no son todavía las que corresponden a la consideración del capital social en su conjunto.

En el libro II esta estructura, comienza a "moverse": se tematiza explícitamente el tiempo de rotación, y se comienza a diferenciar este último. Ya no hay un solo sector de producción "en general" sino que se comienza a determinar de qué tipo de sector (e incluso a veces, qué rama en el interior de cada sector) se trata. La mirada se hace macro y se focaliza en la reproducción del sistema en su conjunto. Dicho de otra manera, en la reproducción de la "estructura en movimiento".

En el libro III ya no se trata del valor tal como se produce en la esfera de la producción, sino del valor en sus formas necesarias de manifestación en el mercado, tal como aparece una vez

que sale del ámbito de la producción y pasa por la mediación de la circulación (aunque analizado, recordemos, "en su promedio ideal"). Ya no se habla de un plusvalor "en general" sino que comienza a limitarse y fijarse el tipo de plusvalor determinado y a cuál fracción del capital corresponde. Este libro queda inconcluso justo cuando Marx iba a desarrollar el problema de las clases, o sea, el problema del sujeto histórico, lo cual no implica que este último se encuentre ausente en *El capital,* pues en toda la obra se presupone la presencia de las clases y las luchas donde interviene la subjetividad.

Observemos la arquitectura global de la obra. Su método es procesual-estructural. Así como Hegel comienza su *Lógica* con el ser (lógica objetiva) que, a partir de su identidad y contradicción con la nada se transforma en un devenir que a través de una larga cadena de mediaciones y figuras se transmuta a su vez en esencia y luego en concepto (lógica subjetiva), así también Marx comienza con un análisis de tipo estructural y tiende a poner en movimiento esta estructura y a concebirla como un proceso en desarrollo. El carácter "procesual" no implica reducir la idea de proceso en movimiento a la idea de "origen" sino que implica concebir el objeto de estudio, el modo de producción capitalista en este caso, como *un sistema* o conjunto articulado de relaciones que se encuentra en movimiento, *que tiene una génesis y una historia*. Las leyes que rigen este movimiento, este desarrollo del proceso —leyes de tendencia de la praxis social— son las que intenta captar el análisis científico de *El capital*.

En la exposición de Marx el momento lógico-estructural es el que tiene la primacía y es determinante. El ordenamiento metódico de las categorías no se hace teniendo como referencia el desarrollo tal como se dio en la génesis histórica, sino que se efectúa partiendo del todo ya desarrollado en el que predomina el capital, de ahí que el desarrollo lógico del momento estructural no coincida (ni tenga por qué coincidir) unívocamente con el desarrollo histórico, como sí tendría que hacerlo si Marx hubiera intentado en su construcción cognoscitiva "reflejar" meramente el objeto de estudio. Lo que no autoriza de ninguna manera a extraer un esquema lógico universal de *El capital* y aplicarlo mecánica y ahistóricamente a cualquier tipo de formación social, violentando la particular lógica de su específico desarrollo histórico.

Como Marx otorga prioridad a la totalidad ya desarrollada, donde el capital es lo que predomina y subordina todas las demás categorías –como, por ejemplo, el valor, el dinero, etc.—, el orden de determinación lógico—estructural es *inverso* al orden de determinación histórico. Exactamente el mismo camino metodológico de Hegel (hecha la salvedad de la crítica marxiana a la hipóstasis hegeliana).

En su *Lógica* (1812-1816) Hegel trazaba un paralelo con su *Fenomenología del espíritu* (1807). Si la *Fenomenología* representaba el desarrollo *histórico* que comenzaba por el saber inmediato (certeza sensible y conciencia empírica) y llegaba a la idea en tanto puro saber como resultado, en cambio la *Lógica* invertía el camino y empezaba por el resultado de la *Fenomenología*. Por lo tanto, el camino de exposición lógica comenzaba para Hegel por el saber puro en su máxima indistinción, en aquello que equivalía a la simple inmediatez y su presuposición: el puro ser. En esta perspectiva Hegel afirmaba: "En aquella exposición [de la *Fenomenología],* la conciencia inmediata constituye aún lo primero y lo inmediato en la ciencia y, por lo tanto, la presuposición: pero en la lógica la presuposición consiste en lo que en aquella consideración [de la *Fenomenología]* se mostró como resultado, esto es, la idea como puro saber". Más adelante Hegel hacía aún más explícita esta inversión de lo lógico y lo histórico: "Es necesario convenir que esta es una consideración esencial —como resultará con más detalle en la lógica misma—, es decir, que *el avanzar es un retroceder* al fundamento, a lo originario, a lo verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido”[113]. Si avanzar lógicamente es retroceder, el comienzo dialéctico es entonces lo último, nunca lo primero. Se debe comenzar la exposición lógica por el resultado, invirtiendo el orden histórico.

No otra cosa hará Marx cuando sostenga tanto en los *Grundrisse* como en *El capital* que lo que precedió en la historia (la mercancía, el valor, el dinero) al resultado cronológicamente posterior (el capital), se convierte en el modo de producción capitalista "maduro" en algo que, a su vez, pasa a depender y a estar subsumido por su función en el resultado. La condición está al final; lo condicionado, al principio. Se ha invertido el orden. La mercancía es una instancia subordinada al capital, aunque la exposición lógica de Marx no comience con el capital sino justamente con la mercancía.

En definitiva, para Hegel —como luego para Marx— la exposición lógica parte de lo último, del resultado, del último término al que había llegado el desarrollo anterior, *invirtiendo el orden de lo histórico*. El comienzo lógico es el resultado histórico, aunque abstracto y simple (despojado de sus particularidades contingentes, tanto en "el ser" de Hegel como en "la mercancía" de Marx).

No obstante, de esto no es factible inferir que Marx soslaye la historia, ya que esta totalidad articulada cuyo orden de determinación no coincide con el orden histórico, a su vez tiene una historia y por lo tanto la estructura es un proceso, un sistema en movimiento y no una esencia

113 Cfr. G. W. Hegel, "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?", *Ciencia de la lógica,* traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, t. I, pp. 89 y 92.

eterna fija y ahistórica. Si no fuera así no hubiera habido necesidad de incluir en su exposición lógica el capítulo sobre la acumulación originaria del capital.

A partir de estas consideraciones, constatamos la unidad necesaria entre el momento estructural y el procesual en el método de Marx. Reducir el método a un simple tratamiento histórico de las relaciones nos hace perder de vista que en su obra estas son analizadas a partir de una determinada organización estructural históricamente nueva: el modo de producción capitalista. Por el contrario, sostener que el método de Marx se reduce al análisis estructural nos impide captar la historicidad de esta estructura articulada que constituye el modo de producción capitalista.

No lo olvidemos nunca. *El interés por el método es político. El método es un arma de lucha.* Despreciar el trabajo teórico implica abandonar un arma y entregársela en forma gratuita al enemigo. Y sabemos muy bien qué consecuencias tiene ello en la lucha de clases.

La lógica y la historia

La teoría, si así puede llamarse, de la lógica de clase, y la exigencia de una "lógica proletaria" o de una "lógica socialista", acompañaban la representación de una lógica "superestructural". La nueva lógica, proletaria y socialista, ¡debía nacer, pues, en la sociedad socialista y, en consecuencia, en la URSS! ¡En una sociedad capitalista solo podía formularse una lógica burguesa! Desenredar este ovillo ideológico, embrollado a su gusto y placer por los burócratas de la filosofía, era difícil y comprometido para ellos. Prefirieron abstenerse e intervenir brutalmente.

HENRI LEFEBVRE
Lógica formal y lógica dialéctica

Marx y Sherlock Holmes. ¡Perseguir las huellas del crimen hasta la trastienda!... Razón dialéctica, método historicista procesual-estructural, de lo abstracto a lo concreto. Pero, ¿por qué no conjugar todo eso con el DIAMAT?, ¿acaso son incompatibles?, ¿no se pueden llegar a aceptar estas mismas proposiciones sin abandonar la "deducción-aplicación" propia del apriorismo logicista eurocéntrico?

Nos habíamos propuesto ser radicales y llegar hasta la raíz. Demos un paso más. Seamos pacientes y penetremos pues en el recóndito mundo de la lógica hasta descubrir las razones de semejante incompatibilidad. ¿Qué concepción lógica está presupuesta en *El capital?* ¿Por qué Marx no utiliza en su construcción científica la lógica sustancial-atributiva o de sujeto-predicado que tanto despreció el DIAMAT y, sin embargo, se basó en ella a la hora de describir la materia y sus atributos?

Explicitemos también en este plano las razones que impiden legítimamente pensar la filosofía del marxismo como una filosofía de "la materia" en sentido metafísico. Reconstruyamos desde la lógica el aporte teórico de Marx a las ciencias sociales, manteniéndonos siempre alertas para *no aislar sus descubrimientos científicos de su concepción integral de la filosofía de la praxis y de su vocación política.*

Al exponer y justificar epistemológicamente sus descubrimientos, Marx se encontró ante la disyuntiva de desplegar sus categorías presuponiendo dos tipos —en principio alternativos— de lógica. O una concepción tradicional de tipo formal, sustancial, atributiva articulada sobre "sujeto-predicado", o una lógica relacional de tipo dialéctico. Su decisión en favor de esta última se basaba en un conocimiento de primera mano sobre la génesis histórica de ambas tradiciones. Pero veamos antes cuál fue la actitud que adoptaron los filósofos del DIAMAT ante la lógica formal.

La lógica formal ante el tribunal del DIAMAT

Con la consolidación histórica del DIAMAT durante un largo período se rechazó en forma terminante cualquier estudio serio de la lógica formal. A pesar de que en la construcción de este "sistema" materialista cosmológico había operado justamente una fenomenal hipóstasis logicista y metafísica de la cual se deducían y aplicaban rígidos esquemas históricos a todas las formaciones sociales, paradójicamente los partidarios del DIAMAT asimilaban sin demasiados trámites la lógica formal a la "metafísica", de allí al "idealismo" e inmediatamente olfateaban en ella los perfumes malolientes de la burguesía que traía consigo esta calificación. Como la genética o el psicoanálisis, también la lógica formal (tanto la clásica como la simbólica) sufrió la punición del dogma.

Tras la muerte de Lenin en 1924, y en medio de la apabullante sistematización "marxista-leninista" de Stalin, el principal debate filosófico que movió las aguas en la URSS fue el que enfrentó a los "mecanicistas" con los "idealistas menchevizantes" y "hegelianos" —en realidad, ambos bandos partidarios del DIAMAT. Los primeros estaban encabezados por Lúbov I. Axelrod, I. S. Skovorkov-Stepanov y A. K. Timirazev; y los segundos, por Abram M. Deborin y los miembros de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*. Este debate se saldó en 1931, como tantos otros, con un administrativo llamado a la "ortodoxia". Sin embargo, más allá de las distancias que separaban ambas posiciones, la lógica formal no se enseñaba en las escuelas e institutos de filosofía soviéticos —cuyos programas estaban articulados a partir del DIAMAT—, aunque sí sobrevivía su estudio marginal en las facultades de ciencias naturales y matemáticas, hasta que en 1946 Stalin decide por fin que se debe introducir su enseñanza en la escuela media, tarea que recién comienza a desarrollarse seriamente después de la publicación de sus textos y cartas sobre lingüística (publicación iniciada el 20 de junio de 1950 en polémica con el lingüista Nicolai Y. Marr, quien manifestaba que el lenguaje es una "ideología" y, por lo tanto, pertenecía a la "superestructura", posición rechazaba por Stalin).

Aun así, el ex ministro de Enseñanza Superior S. W. Kaftanov, con referencia a la cátedra de Lógica de la Universidad de Moscú, en su decreto 361 del 23 de marzo de 1948 todavía insistía en que "en la antigüedad la *lógica formal* sostuvo la ideología de los propietarios de esclavos; en la Edad Media fue sirvienta de la teología, *en la época del capitalismo se ha adaptado a la burguesía* para mantener las clases oprimidas bajo las cadenas de la ideología burguesa". A partir de estas consideraciones se planteó crear una "lógica soviética" para oponerse a la "lógica formal burguesa". Así podemos leer en el programa de Lógica de los institutos pedagógicos y universitarios —confirmado en julio de 1949 por el Departamento de Enseñanza de las Ciencias Sociales del Ministerio de Enseñanza Superior de la URSS—

alusiones a "el carácter de partido de la ciencia de la lógica [...] la lógica al servicio de la ideología [...] La lógica soviética, poderosa arma ideológica del pueblo soviético en la lucha contra los vestigios del pasado en la conciencia de los hombres, en la lucha contra la ideología burguesa".[114] Ese mismo tipo de afirmaciones había sido volcado en las primeras ediciones del célebre *Diccionario filosófico* de P. F. Iudin y M. M. Rosental, resumen oficial del DIAMAT.

Esa ofensiva general contra la lógica formal de la segunda mitad de los años 40 —iniciada la Guerra Fría tras la derrota de los nazis— respondía principalmente al particular "espíritu de ofensiva" que quería imprimirle a la literatura, a las ciencias sociales y a la filosofía A. A. Zhdanov con su prédica en favor de una "literatura de clase", "una filosofía de clase" e, implícitamente, una "lógica de clase".[115] Desde 1950 en adelante, con la infaltable venia de Stalin, la lógica formal volvió entonces a adquirir carta de ciudadanía para la filosofía "materialista dialéctica".

Pero volvamos a Marx y a la larga génesis histórica de los instrumentos lógicos que él utilizó en *El capital*. Aunque sea brevemente, recorramos, entonces, de manera profana esa historia.

De Aristóteles a Leibniz

Uno de los primeros pensadores que descubrió maravillado el principio lógico clave fue Parménides. Sus ojos se abrieron grandemente. Como un niño, quedó deslumbrado. Había descubierto —aunque él no lo llamó así— el principio de identidad: a = a. Lo utilizó en la ontología: todo ser es idéntico a sí mismo. De allí dedujo una cosmología inmóvil.

Esta lógica fue sistematizada pocos siglos después por Aristóteles cuyos descubrimientos se conocen hoy en día como "lógica clásica". Además de postular un método epistemológico axiomático demostrativo para las ciencias, Aristóteles formalizó tres principios lógicos: 1) el de identidad (todo ser es idéntico a sí mismo), descubierto por Parménides; 2) el de no contradicción (nada puede ser y no ser al mismo tiempo); y 3) el de tercero excluido (o algo es o no es, pero queda suprimida la posibilidad de que las dos opciones sean falsas).

Toda su lógica estaba construida sobre dos términos —el sujeto, el predicado— y cada uno de ellos correspondía a un universo, a una clase. *Así, todo su emprendimiento lógico se asentó en el tipo de proposiciones S es P (a un sujeto le corresponde un predicado)*. Sus niveles de análisis eran tres: el concepto, el juicio y el razonamiento.

Lejos ya de la antigüedad clásica, en la modernidad, fue principalmente Leibniz quien continuó en esta misma tradición planteándose la construcción de un cálculo lógico universal

---

114 Cfr. Henri Lefebvre, "Lógica formal y lógica dialéctica" y, sobre todo, "Una discusión filosófica en la URSS", en *Cuadernos de Cultura*, no. 24, pp. 80-81.

que él denominó *characteristica universalis*. Consistía en un lenguaje universal expresado en forma simbólica. De ahí que se le considere como el fundador o el precursor de la actual lógica simbólica o lógica matemática (cuyo vertiginoso desarrollo sufrió una verdadera explosión desde fines del siglo XIX y durante todo el XX).

Leibniz es el destacado iniciador del mejor período de la filosofía alemana. Con él, el entendimiento levanta su elegante vuelo —a pesar de los justificados disparos de Kant a Christian Wolff— llegando hasta la razón hegeliana. Por comprensibles razones históricas Leibniz se vio obligado a encubrir ideológicamente la novedad de los problemas lógicos que abordó con un ropaje y una retórica de fuerte tono teológico.[116] ¿Acaso no le sucedió lo mismo a Giordano Bruno y a los humanistas de su tiempo? Gran parte de sus complejos escritos filosóficos estaban a su vez mediados por preocupaciones de índole política (la lucha entre Reforma y Contrarreforma, la reunificación de la Iglesia protestante y el Vaticano, etcétera).

Entre las cuestiones lógicas que Leibniz abordó se encuentra la caracterización que hace del sujeto y el predicado y de su interconexión mutua en el interior de las proposiciones. Como estaba particularmente interesado —al igual que Aristóteles— en elucidar la noción ontológica de sustancia, se vio impelido (para determinar la relación que tiene cada una de estas con sus atributos) a abordar *la relación lógica de cada sujeto lógico con sus predicados lógicos*.[117] De este análisis nacerá el célebre principio de identidad de los indiscernibles.

Sostiene Leibniz que lo que caracteriza a la sustancia individual es tener una "noción tan completa" que es suficiente como para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esta noción se atribuye.[118] Lo que equivale a sostener que en el sujeto (que a su vez se refiere a la sustancia) están encerrados todos los predicados. Entonces, los *tipos de proposiciones* que se necesitan para referirse a las sustancias individuales —llamadas en la *Monadología "mónadas o sustancias simples"*—[119] *están constituidas por sujeto y predicado.* Formalmente: “S es P” (donde el predicado “”P” está siempre incluido en el sujeto “S”).

O más específicamente, desde la moderna lógica de predicados: “Px” (léase: P de x, siendo P el predicado y x el sujeto), donde basta definir el conjunto de todos los predicados de “x” para poder individualizarla y determinarla, de allí que se caracterice a la lógica leibniziana como una lógica prioritariamente intencional o conceptual.

---

115 Cfr. A. A. Zhdanov, *Literatura y filosofía a la luz del marxismo.*
116 Cfr. Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz,* pp. 15 y ss.
117 El joven Bertrand Russell, desde una óptica que da prioridad abierta y terminantemente al logicismo leibniziano, ha radicalizado hasta las últimas consecuencias su análisis del vínculo entre la problemática ontológica de la sustancia y la problemática lógica del sujeto-predicado al punto de sostener que "la noción de sustancia proviene de la noción lógica de sujeto y predicado". La lógica, según Russell, marca aquí el ritmo de la música con que baila la ontología. (Ibídem, p. 30.)
118 Cfr. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica,* p. 73.

Para Leibniz existe una pluralidad de sustancias individuales —desde el punto de vista ontológico—, de donde *surge el problema del carácter de las relaciones que tienen entre sí las sustancias.* Según su opinión, las sustancias individuales *no se relacionan entre sí* pues "las mónadas no tienen ventanas[120] sino que su relación consiste en una armonía prestablecida por Dios desde el momento en que este elige el mejor de los mundos posibles y lo hace pasar a la existencia, en el momento de la creación.

Entonces, si hay armonía prestablecida... ¿esto implica que las relaciones no existen? Por el contrario, sí existen —responde Leibniz— pero son solo un producto de la mente de Dios. ¿Cuál es entonces el carácter de estas relaciones y cómo se ubican con respecto a los sujetos? Si las *relaciones* no son sustancias, ni tampoco accidentes de las sustancias, son en consecuencia meramente *ideales* y están *fuera de los sujetos. Las relaciones no trastocan internamente a las sustancias.*

En definitiva Leibniz tiene que remitirse a este recurso explicativo de la "armonía prestablecida por Dios" porque no llegó a concebir una nueva lógica (o quizá un nuevo capítulo de la lógica): la lógica de las relaciones.

Todo el sistema lógico-conceptual leibniziano está construido y apoyado sobre la forma lógica: “Px”, puesto que nunca alcanzó a conceptualizar la forma: “a R b” (léase: a en relación con b), donde el predicado relacional común “R” no está incluido en ninguno de los dos sujetos (a y b) ni tampoco es pensado idealmente por Dios.

Cuando Marx, conocedor especializado de la filosofía alemana —incluido obviamente Leibniz—, construye *El capital* se apoya no en la lógica de las mónadas ciegas, sordas y mudas sino, por el contrario, en la lógica heraclíteo-hegeliana. Además de su formación académica personal, no poca influencia tuvo en esa decisión su proyecto político. Había que expresar conceptualmente —y cuestionar políticamente— el nuevo mundo de *las relaciones sociales* que había emergido con el capitalismo. Así nació la ciencia social.

De Kant a Hegel

119 Cfr. G. W. Leibniz, *Monadología,* p. 21.

120 Ibídem, p. 23. A una lectura de tipo historicista no puede escapársele que las sustancias o "mónadas" leibnizianas tienen un parecido demasiado sospechoso con el nuevo tipo de sujeto "sin ventanas", completamente aislado y ferozmente individualista que emerge en ese momento histórico en la sociedad mercantil capitalista. Incluso la teológica "armonía preestablecida" —por Dios— entre todas las mónadas de la cual nos habla Leibniz se asemeja demasiado a la económica "mano invisible" que rige el mercado para Adam Smith. El nacimiento del capitalismo premoldea y delimita el campo cultural en el cual se mueven cada uno de estos pensadores.

La otra tradición lógica que, en cambio, elige Marx proviene históricamente de los fragmentos griegos de Heráclito, el antagonista ideal de Parménides. Hegel fue su gran sistematizador moderno. Pero entre la tradición de Leibniz y la de Hegel existe una mediación histórica. Hegel no extrae su lógica dialéctica de la galera, como un mago. ¿Qué pasos fueron necesarios para dejar atrás las mónadas "sin ventanas" —con relaciones meramente ideales y llegar a la razón dialéctica?

En primer lugar Kant. En la *Crítica de la razón pura,* este cuestiona duramente la formulación leibniziana de la herencia lógica aristotélica. Sostiene allí que solo con los conceptos del entendimiento leibnizianos no podemos conocer, sino, a lo sumo, pensar. Manteniéndonos únicamente en el nivel de los principios lógicos de Aristóteles reformalizados por Leibniz, solo garantizamos no entrar en contradicciones ni absurdos del discurso (no sostener algo y su contradicción al mismo tiempo), pero no podemos aprehender ninguna realidad empírica. No podemos conocer. Uno de sus ejemplos preferidos era el de dos gotas de agua o dos manos absolutamente idénticas. Estas dos sustancias solo son en ambos casos indiscernibles —de acuerdo con el célebre principio leibniziano de identidad de los indiscernibles– a condición de hacer completa abstracción del espacio (léase, la sensibilidad pura). Hace falta, junto al entendimiento, otorgarle un lugar central a la sensibilidad. Ya Hume lo había despertado de su “sueño dogmático" del período precrítico.

La prioridad la tienen ahora las funciones de unidad sintética realizadas por los juicios. tomando como base de principio de esa unidad las doce categorías —deducidas a partir de la tabla de doce juicios aristotélicos. Los juicios recorren, reúnen y enlazan la multiplicidad de representaciones intuitivas —el contenido del conocimiento— proporcionadas por la sensibilidad. Ese enlace de representaciones no se hace al azar, de modo arbitrario. Se sigue un orden, guiado por las categorías del entendimiento. Finalmente, solo puede haber conocimiento efectivo si se conjugan los contenidos de la sensibilidad y las formas —categorías— del entendimiento.

Si Goethe escribió "en el comienzo fue la acción", en su lugar Kant habría dicho: "En el comienzo fue la síntesis del entendimiento". Por eso promueve un nuevo tipo de lógica, no antagónica sino abarcadora de la de Aristóteles a Leibniz: la lógica trascendental. Conceptos puros sin contenido son formas vacías; intuiciones empíricas sin forma son contenido ciego. La nueva lógica debe incorporar junto a las formas clásicas el contenido de las representaciones.

Toda su "deducción trascendental de las categorías" —el núcleo duro de la *Crítica de la razón pura*— y el análisis de los célebres juicios sintéticos *a priori* persiguen la legitimación de este nuevo tipo de lógica. Modelo privilegiado para justificar los descubrimientos científicos de

Isaac Newton en el terreno epistemológico y la reforma política ilustrada de Federico II y su ministro de Estado (a quien sugestivamente le dedica el libro), el barón de Zedlitz.

En la doctrina de los esquemas —que combinaban, producidos por la imaginación, la heterogeneidad de lo universal categórico con lo particular intuido— Hegel visualizó y reconoció cuán lejos había llegado Kant y cuán poco se animó a seguir.

Pero ¿cuál fue el gran límite de Kant?, ¿el gran muro que nunca pudo atravesar o saltar? El haber seguido fiel, a su modo, a Aristóteles. No podía romper con el principio de no contradicción ni con la lógica sustancial atributiva mientras se mantuviera en la órbita de la reflexión externa, la esencia, el dualismo y la Ilustración. *Su categoría de acción recíproca o comunidad (la tercera del grupo de relación) seguía construyéndose y aplicando sobre sustancias autosuficientes y mutuamente independientes. Las relaciones, para Kant, seguían siendo externas a las sustancias.*

Además, si la conciencia caía en contradicciones, había antinomias. Y en su óptica, el sujeto moderno debía retroceder espantado ante ellas como ante un fantasma y renunciar al conocimiento más allá de los límites de la experiencia (burguesa).

El gran avance de la lógica trascendental de Kant, en la perspectiva de Hegel, fue haber podido sobrepasar el plano formal e incorporar dentro de sí, de la lógica, el contenido. El entendimiento solo no alcanzaba; en eso Kant no estaba equivocado. Pero la vía no era limitarse a la empiria. Tenía que darle lugar a la razón dialéctica. Frente al entendimiento iluminista kantiano, así como frente a la sensibilidad romántica (que despreciaba el concepto frío de la ciencia en aras de la ardiente imaginación artística), Hegel defiende la razón dialéctica.

Conjugar el sentimiento vital y enardecido del romanticismo y la penetrante ciencia de la Ilustración. Sentimientos y conceptos, formas y contenidos. Frente a la representación del entendimiento, utilizar el concepto de la razón y su vocación de totalidad frente al principio de identidad, asumir orgullosamente la contradicción cuya negatividad se transforma en motor del devenir. No retroceder jamás frente a las antinomias. Descubrir altivamente las contradicciones reales que articulan la sociedad moderna en su fuero más íntimo. He ahí el audaz proyecto hegeliano, sin el cual serían incomprensibles las actuales ciencias sociales.

Lo verdadero es el todo, la sustancia —que pertenece al ámbito de los objetos— se transforma en sujeto y un sujeto solo es tal cuando es al mismo tiempo para otro. La autoconciencia (como Hegel designa al sujeto) solo deja de ser conciencia y asume su carácter de tal cuando es reconocida por otra autoconciencia. La relación intersubjetiva no solo modifica cada uno de los sujetos sino que además *los constituye*.

La relación —ahora sí— se vuelve entonces inmanente al sujeto. Solo asumiendo y partiendo desde el espacio de las relaciones, puede construirse el conocimiento de la ciencia. Dándose un contenido y violando expresa y felizmente los límites impuestos por la experiencia empírica inmediata, la nueva lógica había nacido.

¡Violar los límites! ¡Postular la negatividad insolente! ¡Criticar y cuestionar lo dado! He ahí las grandes consignas de guerra que en medio de su frondoso bosque terminológico Marx visualizó con un entusiasmo desbordante y fogoso, una vez que pudo —desde 1847 en adelante— volver a dialogar de igual a igual con su propio padre intelectual.[121]

Hegel sentaba en esos momentos las bases de la nueva racionalidad —relaciones sociales atravesadas por contradicciones inmanentes— para la ciencia social. Era la época de apogeo de la revolución burguesa en Europa. Cuando la restauración se encarama sobre la derrota de la revolución francesa, otras proclamas filosóficas ocuparán, en cambio, el lugar central.

¡No cuestionar los hechos! ¡Aceptarlos a rajatablas! ¡Respetar lo dado sin opinar ni abrir juicios de valor! ¡Nada de contradicciones! ¡Progreso evolutivo, nada de sobresaltos! ¡Orden, orden y orden! He ahí sus grandes consignas. La crítica flamígera proporcionada por el método dialéctico dará lugar a la legitimación del orden social. En medio de la reacción, estaba naciendo entonces el positivismo.

La lógica en la construcción científica de *El capital* [122]

A la hora de construir el nuevo tipo de conocimiento que expone en *El capital*, Marx se apoya en la tradición dialéctica de Hegel. Como ya vimos, la gran crítica que Marx le hará a su maestro —la más profunda, la más perdurable y vigente— será haber hipostasiado y dotado de completa y absoluta autonomía a la lógica por sobre la historia. La "inversión" de Hegel de la que nos habla Marx en los prólogos a *El capital* no la hace desde la Idea a la Materia (DIAMAT), desde una concepción metafísica a otra. Tampoco desde el "idealismo" al empirismo (Della Volpe, Colletti) o desde el sujeto a la estructura (Althusser), sino desde el inmanentismo de la Idea al de la praxis, es decir, la lógica a la historia. Esta es la razón por la

---

121 Como vimos al rastrear la herencia conflictiva de Trendelenburg, en sus primeros escritos Marx fue absolutamente crítico no solo del sistema de Hegel sino incluso también de su método. En él advertía la hipóstasis del sujeto lógico por sobre la historia (inversión del hombre y el espíritu). Paradójicamente, esa misma hipóstasis logicista será luego ejercida por el DIAMAT y el HISMAT en su "deducción-aplicación" de esquemáticos modelos eurocéntricos para el Tercer Mundo.

122 Para analizar en profundidad el pasaje de Aristóteles y Kant a Hegel y, fundamentalmente, el modo en que la exposición de *El capital* de Marx incorpora la nueva lógica dialéctica al cuestionar el fetichismo de la economía política clásica, remitimos a nuestro *El capital: Historia y método (Una Introducción)*, particularmente el capítulo "La lógica dialéctica y la teoría del valor", pp.177-223.

cual de las dos críticas de Trendelenburg a Hegel, Marx solo incorpora —parcialmente— la primera, mientras descarta completamente la segunda (el abandono de la contradicción dialéctica). Del acriticismo viciado del "saber puro" se sale por la puerta del historicismo, no por la del empirismo ni la del aristotelismo. El historicismo es la piedra de toque de su critica a la especulación: "La filosofía de la praxis se deriva ciertamente", sostiene Gramsci en su crítica del hegelianismo de Croce, "de la concepción inmanentista de la realidad, pero de esta en cuanto depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad o a puro humanismo".

Más de una vez la vulgata de los manuales afirmó que el joven Marx era hegeliano y especulativo y que el maduro era materialista y científico. ¡Cuánta ignorancia devenida sistema? En realidad, fue en su juventud cuando mayores ataques dirigió a su maestro.

Ya maduro —a la distancia se puede ver mejor— revalorizará el método dialéctico hegeliano y, frente a quienes trataban a Hegel "como a un perro muerto", Marx se declarará orgulloso discípulo del gran pensador y llegará al punto de "coquetear" con él. Hay que otorgarle toda la densidad de su peso al célebre aforismo de Lenin, según el cual quien no haya estudiado y comprendido a fondo a Hegel, no entenderá absolutamente nada de *El capital.* Y vale también para los marxistas actuales seducidos por "la crisis de los grandes relatos" y el abandono de la categoría de totalidad.

El capital está construido sobre la articulación de un conjunto ordenado de categorías. El orden metódico en que Marx va desarrollando estas últimas ha sido ampliamente discutido tanto por aquellos que enfatizan el llamado “orden lógico” como por los que defienden el “orden histórico”. Ya hemos fijado nuestra posición al respecto. Ambos órdenes no tienen una coincidencia biunívoca pues el orden lógico no “refleja” en el conocimiento científico el orden histórico-real.

Ahora bien, más allá de cuál sea el orden de exposición quedan abiertas dos interrogantes: 1) ¿cuáles son estas categorías? y 2) ¿qué son estas categorías? —el problema más importante—, pregunta que equivale a interrogarse por *la lógica presupuesta* que estas implican.

Las categorías expuestas en *El capital* son básicamente mercancía, valor (precio de costo, precio de producción, precio de mercado), dinero, capital (constante y variable, fijo y circulante), trabajo asalariado, plusvalor (ganancia, interés, renta), etc. Marx sostiene —y esto es centralmente determinante– que en toda ciencia social *las categorías* expresan teóricamente y

son abstracciones de determinadas *relaciones* sociales *históricas*.[124] Aquí entra en juego la lógica de lo social y la elección que hace Marx entre las dos grandes tradiciones.

Luego, si las categorías remiten a relaciones, habría que delimitar a qué tipo de relaciones se está aludiendo. En este sentido las categorías aluden a:

1. Relaciones que suceden en la esfera superficial apariencial (inmediatamente accesible a los sentidos).
2. Relaciones en la esencia de los procesos sociales.
3. Relaciones entre la esencia y la apariencia.

Para ilustrar estos tipos de relaciones recurriremos a un ejemplo de *El capital*.

Determinados economistas criticados por Marx reducían el valor de las mercancías a una relación meramente cuantitativa, y explicaban, a partir de esta última, la relación de valor de cambio. Polémicamente, Marx les respondía —defendiendo la teoría del valor trabajo— que la relación cuantitativa entre los valores de dos mercancías intercambiadas en el mercado —esfera superficial directamente accesible a la experiencia (nivel 1)—, se explica a partir de una “propiedad” atributiva de estas mercancías: la de tener valor.

De esta explicación algunos lógicos soviéticos, de la línea del DIAMAT (como, por ejemplo, L. A. Mankovski)[125] extrajeron la conclusión de que en *El capital* Marx se pronuncia por una lógica sustancial atributiva, donde la mercancía —en este caso— sería la sustancia y su valor sería su atributo o propiedad, basada (como desde Aristóteles a Leibniz) en proposiciones del tipo “S es P”.

Pero, siguiendo la previa distinción entre las diversas esferas donde se ubican las relaciones, esta reducción que Marx hace de una relación a una propiedad o atributo de una sustancia (o lo que es lo mismo, de un predicado que corresponde a un sujeto) sucede en el transcurso de la esfera (1) —la superficial— a la esfera (2) —la esencial. Las relaciones cuantitativas entre mercancías son remitidas a una propiedad: la de tener valor. Pero aquí no termina el razonamiento de Marx...

Pues, ¿qué es el valor? ¿Una propiedad que se atribuye a una sustancia, como sucedía en la lógica desde Aristóteles a Leibniz? No. El valor es una *categoría* teórica que expresa una *relación social* de producción.

De manera que el movimiento teórico ha sido el siguiente:

1. Esfera del mercado (superficial apariencial):

---

124 Cfr. de C. Marx, *Miseria de la filosofía,* pp. 82 y 86; *Introducción general a la crítica de la economía política* [1857], t. I, pp. 52, 56 y 477; y *El capital,* t. I, v. 1, p. 89; t. I, v. 3, p. 957; t. III, v. 7, pp. 499-510; y t. III, v. 8, pp. 1037-1057.
125 Cfr. Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de* El capital *de Marx,* p. 46.

—”a R b” (donde “a” y “b” son mercancías que se relacionan cuantitativamente para intercambiarse).

2. Tránsito de la esfera superficial a la esencial:

—”S es P” (donde “S” es la mercancía y “P” es el valor) o también:

—”Px” (donde “x” es la mercancía y “P” es el valor).

3. Esfera de la producción (esencial y determinante):

—”a R b” (donde el valor es “R” y “a” y “b” son mercancías).

De donde se concluye que, en última instancia, Marx remite las categorías, sobre las que se articula el *corpus* teórico científico de *El capital*, a relaciones. Incorpora la lógica aristotélica-leibniziana (nivel 2). *Ella no es un absurdo* ni una "desviación burguesa e idealista". Pero la incorpora como *momento subordinado a la lógica dialéctica de relaciones.*

Hemos dado solo un ejemplo: el valor. ¿Qué sucede con las demás categorías? Todas ellas se remiten siempre, como ya hemos señalado, a *relaciones* sociales de producción.

Por lo tanto, la lógica que se presupone en *El capital* es de relaciones y no de sujeto-predicado, o de sustancia-atributo, que queda integrada como momento subordinado. Y esto constituye una discontinuidad notoria entre la armazón lógica que Marx utiliza para construir los conceptos claves de la ciencia social y el límite máximo al cual había llegado la tradición de Aristóteles hasta Leibniz.

Si esto es correcto, entonces debemos dar cuenta de la razón por la cual Marx no utilizó la lógica sustancial atributiva como estructura principal. Aquí se abren líneas de lectura que exceden largamente el espacio restringido de la problemática lógica y epistemológica. Entonces se hace presente la política, el proyecto revolucionario, la ideología emancipatoria.

Como ya planteamos en su oportunidad, Marx está interesado en demostrar *la historicidad específica* del modo de producción capitalista como conjunto de relaciones sociales. *Para demostrar su historicidad, a su vez tiene que demostrar que los cimientos sobre los que se apoya* (el dinero, el capital, el valor, etc.) *no son cosas sino relaciones.*

Si las principales categorías que expresan las articulaciones fundamentales del modo de producción capitalista fueran cosas, con sus respectivos atributos, estas serían lógicamente comunes a muchas épocas históricas y, por lo tanto, se perdería lo que tiene de específico este modo de producción a diferencia de los anteriores y los posteriores. Concretamente: si el dinero fuese una "cosa" que produce más de ella misma (más dinero), esta “cosa" sería común a muchas épocas. Antes del modo de producción capitalista hubo también dinero. Por lo tanto se podría sacar la conclusión de que el dinero es en realidad una “cosa” eterna. Si por su parte el capital fuese "una cosa" (por ejemplo un conjunto de máquinas, instalaciones y edificios, un factor de producción) que rinde una ganancia periódica, esta "cosa" también sería eterna, pues

las máquinas y los edificios también existieron antes del capitalismo y seguirán existiendo después.

Marx resumió todas estas apreciaciones con el célebre ejemplo de la esclavitud: un hombre negro es un hombre negro. Solo en determinadas relaciones sociales se transforma en un esclavo. No hay esencia ni atributo —el ser esclavo— prefijada a una "sustancia" o un sujeto —ser negro. En todos los casos lo que determina son las relaciones.

Entonces Marx necesita demostrar teórica y científicamente que estas columnas y cimientos del modo de producción capitalista no son cosas sino que constituyen en realidad relaciones sociales. Porque si son relaciones, *las relaciones sociales cambian y se modifican en el transcurso histórico* y, por lo tanto, son potencialmente modificables, perdiendo de esta manera su pretendida magia y eternidad.

Marx denomina, en general, fetichismo, y, en particular, reificación o cosificación, a la atribución del carácter de "cosa" a aquello que es en realidad una relación. La teoría crítica del fetichismo no es una reminiscencia feuerbachiana especulativa e inútil. Es quizá la mejor arma de combate que tiene *El capital* —junto a la teoría de la explotación.

Todas las categorías de la economía política, como ciencia social, son relaciones. La teoría de Marx demuestra que son consideradas "cosas" por el proceso fetichista que se explica a su vez por sus raíces sociales y objetivas. *Para no caer en el fetichismo, y por lo tanto en la ahistoricidad, Marx necesita construir políticamente una nueva lógica de relaciones* (apoyándose en la tradición relacional dialéctica de Heráclito y Hegel), distinta de la lógica sustancial atributiva aristotélico-leibniziana ("cosa" —características de esta "cosa"; sujeto-predicado).

En *El capital* la problemática lógico-epistemológica está íntimamente ligada a problemas más amplios, como el historicismo y su crítica del fetichismo. Marx ya había aprendido de Kant (lógica trascendental) y sobre todo de Hegel (lógica relacional dialéctica) que la lógica no es un mero juego formal ni vacío. El contenido importa, es central y no puede separarse —sin violar la historia— de la forma.

El contenido analizado, criticado y expuesto en *El capital* no es independiente de la forma lógica con que se articulan sus categorías. La crítica política —desde un proyecto y una ideología revolucionarios— de la economía política clásica condiciona y presupone un tipo específico de lógica. Esa crítica no podía hacerse desde cualquier lógica. Marx necesitaba dar cuenta políticamente de las contradictorias relaciones sociales —y del trabajo humano— que estaban "por debajo" del mundo fastuoso e imponente de las mercancías, los valores, el dinero y el capital. ¿Cómo hacerlo sino con una lógica de relaciones que asumiera plenamente la contradicción?

Por lo tanto, si la lógica de Marx es una lógica de relaciones y no una que atribuye una propiedad a un sustrato, su filosofía no puede constituir nunca un materialismo monista en sentido metafísico. Si así fuera, a la Materia, como sustancia universal, se le atribuirían propiedades; al sujeto, predicados. Marx le daría en ese caso la espalda a Hegel y a Kant y volvería a los macizos y pesados brazos de Aristóteles y Parménides.

En lo oscuro de la noche el bosque metafísico se torna denso, espeso, insondable. Muchos se han perdido en él. Como en los cuentos infantiles, el DIAMAT nunca encontró el camino de regreso.

Valor, magia y fetiche en el reino posmoderno

Así como en la Edad Media una ciudad tenía status cuando lograba construir su catedral, hoy una ciudad tiene status cuando logra construir su *shopping center.* Lo increíble es que los *shopping centers,* todos, tienen líneas arquitectónicas de catedrales estilizadas. Y uno no puede ir a un *shopping center* con cualquier ropa. Tiene que ir con ropa de misa de domingo. Y cuando entra a la nave del shopping center, hay una musiquita con una versión posmoderna del gregoriano y uno va pasando y mirando las diversas capillas con los venerables objetos de consumo, cuidados por bellísimas sacerdotisas. Por suerte podemos todos, hermanados en la mesa eucarística del neoliberalismo, celebrar que la vida va a mejorar, con la eucaristía del jugo de naranja, que tiene más hielo que jugo, y un sándwich con gusto a telgopor de McDonald's. El McDonald's es la versión posmoderna de la eucaristía.

FREI BETTO

Una seducción excitante, caliente, lasciva. Una magia cautivante y encantadora. Las mercancías seducen al sujeto contemporáneo, lo acarician, lo envuelven y enamoran mostrándole un orden perfumado y rutilante, aparentemente autónomo y autosuficiente.

Como los antiguos sabios que combatían las pestes, Marx buscó afanosamente desde la teoría social un antídoto. Para él, construir solamente una disciplina crítica no alcanzaba: el enfrentamiento debía hacerse en otro terreno: el de la crítica de las armas. No obstante, consideraba esa elaboración como un paso insoslayable. Un imprescindible instrumento de lucha. Así comenzó a construir su teoría crítica del fetichismo y de la enajenación que este provoca.

¿Cómo dar cuenta de ese embriagador canto de sirenas? ¿Cómo demostrar que "por debajo" del fantasmal y espectral mundo de los valores, el dinero y el capital había nada más que trabajo, carne y cerebro humano exprimidos, relaciones de explotación? ¿Cómo perforar teóricamente el cosmos parmenídeo, cristalizado y muerto de la cáscara mercantil, accediendo a uno más profundo, heraclíteo, centrado en la actividad, la energía humana y el movimiento? Inquietantes preguntas que hoy, en el reino universalizado de la cultura del *marketing* y el *shopping,* tienen una redoblada actualidad. La construcción del hombre y la mujer nuevos de los que nos hablaba el Che —antes, durante y después de la toma del poder— no puede prescindir, si se enmarca en un proyecto consecuentemente desalienante y emancipador, de esta problemática.

Los escritos teóricos de Marx, tanto los que pertenecen a su juventud como los que corresponden a su madurez, están atravesados por ese conjunto de preocupaciones. En su trabajo reflexivo pudo llegar a construir las herramientas conceptuales necesarias para hacer observables los fundamentos en los que se asientan tanto *la pérdida de lo humano como la*

falta de control sobre las relaciones intersubjetivas entabladas a escala social y sobre las condiciones de existencia.

El Frankenstein posmoderno —el capital mundializado— ha escapado al control. Se ha soltado. La bestia que emerge del mercado (que no es otro que el mismísimo ser humano) ha desatado fuerzas incontroladas que circulan a una velocidad cada vez mayor. Creciente velocidad de rotación del capital y de realización de las mercancías, pero también del automóvil, del cine, de internet y de todo el transcurrir de la vida cotidiana. La vida se prolongó en el tiempo biológico consumiéndose —socialmente, exactamente como una mercancía— también más rápido.

Chorreando sangre y lodo por todos los poros se ha conformado, entonces, un tipo de organización social capitalista, hegemónica ya a escala mundial, centrada en una nueva religión fundamentalista, intolerante y excluyente, irracional y autoritaria, absolutamente monoteísta. Su único Dios es el supremo Mercado todopoderoso, frente al cual muchos de los herejes, hasta hoy indomables, se arrodillan y oran sumisos y temerosos. El sagrado oficio litúrgico de esta nueva religión es el juego "puro" de la oferta y la demanda. Quienes no aceptamos semejante irracionalidad somos marcados a fuego como los peores infieles.

Espantosas y espectaculares contradicciones estructuran y desestructuran nuestro mundo como telón de fondo de semejante contrarreforma cultural. El repentino acercamiento voraz de todos los rincones del planeta mediante la autopista informática, el cable y el satélite corren parejos con la mayor fragmentación del conocimiento, del imaginario colectivo y de la experiencia vital de la que se tenga memoria. Bajo la subsunción real en el capital, lo diferente no sirve para enriquecer la diversidad sino para fragmentar, aislar, encorsetar a los que luchan por una alternativa. El "pensamiento débil", la crisis de los grandes relatos, la renuncia a la categoría de totalidad y otros postulados de ese tenor constituyen la expresión apenas —solo apenas— refinada de este proceso.

Para desgracia de la antropología (que nació al calor de las administraciones colonialistas), desaparece el exotismo, todo se tiñe del color mercantil. El *folk,* antes aislado, se disuelve ahora en el torrente de la oferta y la demanda. En la cultura actual ya no hay "paraísos vírgenes" ni "islas perdidas" (uno de los sueños fundacionales del *pionner* capitalista). La virginidad es la virginidad previamente prostituida y corrompida por el dólar. El habitante "típico" de las colonias se disfraza para el *tour.* Las "costumbres ancestrales" se reconstruyen en la vidriera armada artificialmente al ritmo de las agencias de viaje y de los guías turísticos. Y además *in english, always in english. Of course* (en inglés, siempre en inglés. Por supuesto). *Con sus miserias y sus múltiples coloridos, el inundo se unifica, se vuelve uno.* El imperialismo extiende su agresividad por todo el planeta. El valor de cambio se torna entonces rey mundial,

coronado por el otrora valor de uso, recientemente mercantilizado. *El reinado del fetiche se universaliza al infinito.*

En ese proceso vertiginoso, hasta los símbolos más antagónicos —el caso de la imagen del Che es emblemático— intentan ser subsumidos formal y realmente por el Dios padre ($). A su vez, los mundillos culturales se entrecruzan en un *collage* inédito e inesperado, en un desarrollo desigual y combinado de las culturas, pero siempre bajo la mirada vigilante y atenta de quien dirige y controla la guerra ideológica. El amo imperial. Su cortina de hierro, su muro, es cultural. La labor de Hollywood se prolonga como la contracara exacta del Pentágono y la CIA —asesina más que cien misiles.

¿Se puede tener en forma inmediata y espontánea clara conciencia de semejante transformación cultural? Difícilmente. El manto de *opacidad* y la *notoria falta de trasparencia* en la autocomprensión que los sujetos sociales alcanzan a elaborar sobre sí mismos, sobre sus propias prácticas y sobre las relaciones que constituyen en el proceso de producción y reproducción de sus vidas, obstaculizan la toma de conciencia. Si Lenin reditara hoy su *Qué hacer*, ¿no lo complejizaría? Solo mediante un paciente trabajo colectivo, abonado antes y después por una dura lucha política y cultural, puede fisurarse semejante muro de hierro. Conquistar la hegemonía ha pasado a ser —ahora sí, de un modo insoslayable— la gran tarea.

Combatir esos obstáculos político-epistemológicos obliga a desentrañar el mecanismo social más profundo, el carozo central sobre el cual se asienta la eficacia mágica y encantadora del fetichismo. Esa magia del terror que ordena nuestros sueños, contornea nuestros cuerpos, modela la subjetividad y penetra hasta en nuestros huesos. El discurso teórico tampoco ha escapado a esa tenebrosa y seductora red.[126] He ahí el límite último que debemos cruzar si queremos ir hasta la raíz.

Durante el predominio dogmático, la teoría crítica del fetichismo elaborada por Marx fue reducida sin piedad a la más vulgar trivialización. Era apenas un "apéndice", inexplicablemente agregado a "la economía pura" de *El capital*. Luego, durante el furor althusseriano, sucedió algo similar. Incluso esta última escuela recomendaba comenzar a leer *El capital* no desde el capítulo I (donde se encuentra la primera exposición de la teoría). La hipótesis del fetichismo era concebida entonces como una especie de reminiscencia feuerbachiana —y por lo tanto antropológica, ideológica y precientífica— dentro del *corpus* científico de *El capital*.

---

126 "Se descubre, tal vez tardíamente, que *era la guerra y el terror lo que estaba también presente, aunque no dicho, callado e Implícito, impronunciado porque temido, en el discurso filosófico.* Y el que habitualmente piensa es un ser que, preservándose, está instalado en él porque declinó su resistencia, y confunde el campo de la tregua del discurso limitado con el de la paz perpetua." (León Rozitchner, "Filosofía y terror" [1980], *Freud y el problema del poder,* p. 168.)

Recuperar esa dimensión crítica ha dejado de ser en nuestra hora un mero ejercicio filológico como lo fue trágicamente hasta hace algunas décadas. Cuando la guerra se ha tornado principalmente cultural, cuando los poderosos depositan todas sus armas en la batalla de las ideologías, cuando la lógica del capital genera una multiplicación exponencial del fetiche hasta en los planos más íntimos de la vida cotidiana y la fantasía, la teoría crítica del fetichismo se convierte —como el método— en un arma de lucha. No como un acto de erudición libresca, sino como un modo ineludible de pertrecharnos teóricamente para prever el terreno de los futuros enfrentamientos.

En sus escritos de juventud estas características propias de los procesos sociales que siempre le preocuparon a Marx son analizadas a partir de una categoría filosófica de estirpe rousseauniano—hegeliana, que a su vez remite etimológicamente a un origen económico: la “alienación” (que significa vender algo) o “enajenación” (es decir, que algo se vuelve ajeno). Su crítica al régimen capitalista se apoya fundamentalmente en la crítica a la alienación humana.

Como paradigma y matriz explicativa de tal crítica Marx partirá de la inversión que los hombres realizan en la esfera religiosa cuando se pierden en la sumisión a los productos que ellos mismos han elaborado. La religión del Dios todo—poder es la religión de la dominación —diría hoy Frei Betto y su corriente. Por analogía, Marx encontrará que esta misma inversión tiene lugar en el mundo del trabajo enajenado, a partir de cuyo análisis intentará explicar instituciones como la propiedad privada y el régimen social capitalista.

La noción de trabajo enajenado está fuertemente ligada, a su turno, a la de esencia humana, pues en estos manuscritos se alude a una esencia del ser humano (el trabajo como actividad vital creativa) que se encuentra perdida y que es necesario recuperar para conjurar la alienación.

Este tipo de enfoque antropológico-filosófico, a partir del cual Marx critica la economía política de la época y su concepto central, el de propiedad privada, sufrirá en sus escritos posteriores un desplazamiento hacia otro tipo de tratamiento donde se acentuará —sin abandonar la perspectiva filosófica— el análisis económico, histórico y social. La teoría de la alienación del trabajo y su estudio serán extendidos en su aplicación hacia otros ámbitos y esferas como la del Estado, la política y las formaciones de la conciencia social, articulando de esta manera la teoría de la alienación con la de la ideología.

En su madurez. aborda nuevamente el problema enriqueciendo sus análisis juveniles con los aportes (aceptando ahora la teoría del valor) y con la crítica profundizada de la ciencia social más desarrollada en aquella época: la economía política.

Cabe repensar entonces qué relación guardan estas preocupaciones acerca de la pérdida de lo humano, expresadas en su madurez como teoría crítica del fetichismo, con su máxima obra teórica.

El edificio lógico-sistemático de El capital *y, por lo tanto, toda su crítica a la economía política se asientan en la teoría crítica del fetichismo como piedra fundamental*. Insistimos: no solo el eje de la crítica cultural sino también el de la crítica de la economía política se estructuran a partir de allí.

El tratamiento del problema del fetichismo parte a su vez de la distinción analítica esencial entre dos ámbitos opuestos y coexistentes en la totalidad social: el de las relaciones técnico—materiales (ámbito de intercambio —o "metabolismo", si usamos la metáfora de Marx— que se desarrolla a través del trabajo del ser humano sobre la naturaleza) y el de las relaciones y formas sociales de producción (ámbito donde los hombres entran en determinadas relaciones entre sí para poder producir y reproducir sus condiciones de existencia). *El análisis marxiano del problema del fetichismo se despliega en el espacio de las relaciones y formas sociales*, tomando el ámbito técnico-material como el presupuesto necesario, pero nunca como el contenido principal del análisis. La naturaleza no es "la piedra de toque" de la dialéctica histórica, como afirmaba el DIAMAT.

Quienes confundan estos dos radios claramente delimitados en sus escritos creerán que el objeto principal de análisis está constituido por el desarrollo de las fuerzas productivas, y en consecuencia reducirán la temática del fetichismo a un mero fragmento colateral "filosófico e ideológico" del capítulo primero del libro I de *El capital.* Ese ingenuo optimismo tecnológico centrado en el "imparable" desarrollo de las fuerzas productivas obliga automáticamente a soslayar la crítica del fetichismo contemporáneo.

Esta distinción analítica entre los dos ámbitos no solo es imprescindible para poder comprender la profundidad del tratamiento marxiano del problema de la alienación y sobre todo el de su desplazamiento hacia la región del fetichismo, sino que nos es también útil para caracterizar el conjunto de la filosofía marxiana, que puede entenderse entonces desde dos puntos de vista diametralmente opuestos.

Quienes sostengan que la noción teórica central es la de fuerzas productivas, ubicadas en el espacio de las relaciones técnico—materiales, entenderán la filosofía de Marx como una filosofía "materialista" articulada desde un materialismo naturalista (centrado en una objetividad natural) válido para toda la naturaleza y deducido—aplicado a un caso particular, la sociedad humana. El ejemplo histórico ya analizado consiste en el DIAMAT y el HISMAT.

Si, en cambio, la noción central es la de relaciones sociales e históricas de producción, que median y moldean las fuerzas productivas de tal manera que le quitan el carácter de

neutralidad meramente técnica, la filosofía marxiana se torna una filosofía historicista de la praxis conjugada con una concepción materialista—realista de las relaciones y formas sociales (cuya objetividad es puramente social) entre los seres humanos, como esfera claramente diferenciada en el terreno analítico de la técnico—material (relación de los seres humanos con las cosas).

La distinción no es puramente libresca, repetimos. Cuando estaba todavía en apogeo el "socialismo realmente existente" en los regímenes eurorientales, Stalin sostuvo sin ambigüedades que la URSS era la mejor sociedad "porque producía más acero". ¿Qué criterio de racionalidad implícito tenía para medir de ese modo el desarrollo social? Cuando más tarde el Che Guevara afirmaba heréticamente desde la revolución cubana que "el comunismo meramente económico", sin una moral comunista, no le interesaba, ¿qué otro marco de referencia subyacente ponía en juego?

El debate, justamente, no se reduce entonces a una mera exégesis libresca. En la discusión sobre la reconstrucción rigurosa de la teoría marxiana entran en juego distintas opciones y modelos políticos de socialismo. Distintas alternativas para la sociedad del futuro. Cuando Engels rechazó las utopías en nombre de las ciencias, todavía no se había ensayado históricamente ningún modelo de sociedades alternativas. Hoy en día, el debate ya no se puede posponer. La teoría del fetichismo puede aportarle elementos sustanciosos.

La distinción entre los dos ámbitos resulta también productiva a la hora de repensar la vinculación existente entre la teoría crítica del fetichismo y la noción clásica de progreso (de la cual el marxismo europeísta y moderno fue netamente deudor).

Si las categorías analíticas principales del *corpus* teórico se sitúan en el terreno de las relaciones técnico-materiales, el aumento de la productividad del trabajo (y por lo tanto la proporción del avance de las fuerzas productivas) funcionará como *índice del progreso* humano, en tanto expresión del grado de dominio sobre la naturaleza. En este caso la noción de progreso se encontraría en una relación de exterioridad radical con respecto a la teoría del fetichismo pues, al evaluar la existencia o inexistencia de progreso histórico, nunca se tendría en cuenta como variable la recuperación o pérdida de lo humano. Aquí cobra todo su sentido el aparente exabrupto de la equivalencia entre "producir más acero" y "tener una mejor sociedad"... ¿y el hombre nuevo?

En cambio, si las categorías centrales se ubican en el terreno de las relaciones sociales de producción, el *progreso* se medirá tomando en cuenta tanto la variable de la relación (armónica o inarmónica) sobre la naturaleza como también aquella otra del aumento o pérdida de lo humano y del control sobre las condiciones sociales de existencia, lo que equivale a integrar en una unidad diferenciada la noción de progreso junto a las de alienación y fetichismo.

Si optamos por este segundo tipo de lectura, podríamos explicar que un avance en las fuerzas productivas pueda ser acompañado por una mayor pérdida del control sobre la relaciones sociales y, paralelamente, por una mayor destrucción de la naturaleza, lo que nos permitiría llegar a pensar en un concepto de *progreso como un proceso esencialmente contradictorio,* donde se realizan al mismo tiempo recuperaciones y pérdidas relativas y permanentes de lo humano.

Este paradigma alternativo nos posibilitaría entender conceptualmente de otra manera la historia humana, no ya como una serie *progresiva y necesaria* de etapas que se suceden evolutivamente unas a otras, en escalera, sin saltarse ninguna, hacia un fin predeterminado al margen de la praxis humana, sino como un proceso histórico abierto, contingente y necesariamente contradictorio. Rosa Luxemburg decía, también heréticamente, que el porvenir de la humanidad no iba en una sola dirección. Tenía varios caminos. Resumió su tesis en una consigna: "Socialismo o barbarie". La barbarie —completamente compatible con el "imparable" desarrollo de las fuerzas productivas— era una posibilidad viable. Frenarla implicaba luchar, no confiar en el "mandato de la Historia" ni en el Progreso ineluctable.

En todo proceso histórico se producen avances y retrocesos y el futuro no puede estar jamás determinado de antemano. Hoy lo constatamos amargamente. Costó mucho sufrimiento superar la confianza infantil que nos había inoculado el dogma. Las leyes de tendencia, a lo sumo, predelinean las posibilidades históricas.

Esos avances —por ejemplo, en el nivel tecnológico— no tienen por qué ir necesariamente acompañados de un progreso en cuanto al control humano sobre las relaciones sociales, o de la autocomprensión de los agentes sobre ellos mismos y sobre su relación con la estructura social. Por lo tanto, *si nuestro análisis se centra en las relaciones* y formas *sociales de producción, la teoría crítica del fetichismo puede ser integrada con una noción de progreso contradictorio y con una visión multineal del desarrollo desigual y combinado de la historia.*

Pero la utilidad de la distinción de los dos ámbitos no se reduce a la explicación del problema del fetichismo. Se torna también imprescindible para entender el problema del valor, clave en la arquitectura lógico-sistemático-crítica de *El capital.* Toda la problemática del valor constituye una consecuencia teórica, con las reconocidas especificidades cuantitativas del caso, del fetichismo y del trabajo abstracto,los que a su vez desempeñan un papel central en la explicación de Marx, en tanto núcleo cualitativo en la teoría del valor. En el actual reino posmoderno del valor de cambio, comprender a fondo esto es fundamental.

La categoría *valor* expresa aquella relación social entre seres humanos que se encuentra cosificada. La relación social de valor aparece, en la realidad y en la conciencia, como una propiedad y una característica inherente a las cosas mismas, por ello la teoría crítica considera

que está reificada. Este proceso de cosificación o reificación, donde los trabajos como praxis vivas y presentes de los hombres se convierten en valores de las mercancías-cosas (trabajos muertos, pretéritos y objetivados), donde el mundo heraclíteo de la acción humana deviene cosmos parmenídeo de las mercancías, tiene su explicación en la particular índole de las relaciones sociales mercantiles. En estas últimas los productores (independientes y ajenos) de mercancías se relacionan entre sí solo en el intercambio a través de las cosas, las que por cumplir con esta función de elementos relacionantes terminan por adquirir "vida propia", absorbiendo aquellas características que en realidad corresponden a los trabajos vivos de los productores de mercancías.

Las relaciones interhumanas terminan convirtiéndose en vínculos entre cosas (cosificación) y, al mismo tiempo, los objetos culminan adquiriendo características humanas (personificación). La gente es comprada por el supermercado y la tarjeta de crédito, manejada por el automóvil, programada por la computadora, mirada por el televisor. Cosificación y reificación: dos trucos mágicos de un acto cuyo mago es el mercado y los protagonistas somos todos nosotros.

La explicación última de esta doble inversión reside en el carácter social de la abstracción de la praxis humana productiva. Un trabajo que es abstracto porque no se regula conscientemente *a priori,* antes del cambio como parte del trabajo social total, sino *a posteriori,* en forma inconsciente y a espaldas de los agentes sociales, dando origen a un mercado que regula la reproducción social en forma autónoma y fuera del control racional de estos agentes.

Los seres humanos en tanto sujetos se convierten entonces en un objeto cuya subjetividad ha sido moldeada por procesos sociales que no controlan y de los cuales son víctimas. La reificación atraviesa hasta el último pliegue íntimo de la subjetividad, de estas mónadas sin ventanas. Deseamos y soñamos lo que el amo "planifica" para nosotros. Un proceso implacable, feroz.

Sí, en ese sentido somos portadores y soportes de relaciones sociales, en tanto y en cuanto no logremos subvertir el proceso "objetivo-natural" convirtiéndonos en sujetos. La autonomización e independencia del proceso social se tornan crecientemente hostiles. Una hostilidad que hoy está elevada a escala universal, que barre las fronteras de los Estados—naciones, envolviendo el planeta. Una hostilidad social cuya personificación reside en el capital.

Crear contra él —contra el capital— al hombre nuevo implica necesariamente dejar de ser soportes y meros portadores (de relaciones sociales, de ideología, de discurso, etc.). Romper los diques externos e internos que atan nuestra subjetividad, nuestro raciocinio, nuestra pasión y hasta nuestra imaginación. Recuperar la veta dionisiaca y fáustica del marxismo. Desatar todas las potencialidades humanas, relegando los procesos sociales a un control racional. Es

decir, liquidando el capital. ¿Es viable, entonces, un socialismo mercantil asentado en la regulación social de la oferta y la demanda?

Este proceso de cristalización-cosificación del valor es análogo al que sucede con otras categorías de la economía política. Marx encuentra en la mercancía el lugar originario donde se resumen todas las operaciones e inversiones fetichistas, pero estos fenómenos no quedan reducidos a ella. También se expresan como fetichismo del valor, como fetichismo dinerario y sobre todo como fetichismo del capital cuya máxima expresión es la figura del interés como capital que aparentemente, por sí mismo, sin ninguna relación con el trabajo, produce más dinero. El gran dios y su creación *ex nihilo*. El interés representa en este nivel la gran utopía de los capitalistas pues a los ojos de estos últimos se muestra como dinero que, cual demiurgo, crea "mágicamente" más dinero sin pasar por las molestias de la producción y del proceso de extracción de plusvalor. Sin tener que soportar las huelgas, los sabotajes, las resistencias. En el fondo de todas estas manifestaciones particulares del proceso fetichista general se encuentran las mismas razones anteriormente señaladas.

El orden analítico en el que Marx va desarrollando las categorías (mercancía, valor de cambio, valor, trabajo abstracto, dinero, capital, trabajo asalariado, plusvalor, tasa de plusvalor, precio de costo, ganancia, tasa de ganancia, precio de producción, renta del suelo, etc.) se asienta en la categoría de valor que, como ya dijimos, constituye una relación social cosificada. Pero si dejamos momentáneamente de lado el orden analítico y tomamos en cuenta el orden de derivación dialéctica de la teoría, que es lo que distingue la perspectiva de Marx de la economía política clásica, podemos entender que la base de este último se encuentra en el fetichismo de la mercancía (o sea, en el tratamiento teórico del proceso histórico de la cosificación de las relaciones sociales y de la personificación de los productos del trabajo humano), que se expresa en la segunda categoría de la derivación dialéctica: el trabajo abstracto.

Y aquí nuevamente nos encontramos con la utilidad de la distinción entre las dos esferas: quienes la diluyan entenderán que la noción de trabajo abstracto significa gasto fisiológico de fuerza de trabajo humano en general —como decía Kautsky—, entendida como gasto invertido en el proceso de intercambio ser humano-naturaleza a través del trabajo en el nivel de las fuerzas productivas. Como el gasto de energía fisiológica es común a todas las épocas, pues el hombre y la mujer siempre tuvieron y tendrán que gastar parte de su energía al realizar cualquier tipo de trabajo, tendrán que aceptar teóricamente, quienes pasen por alto la distinción, que el trabajo abstracto es transhistórico. En consecuencia, si el sustrato de valor (el trabajo abstracto) es transhistórico, el valor también lo será y, por lo tanto, el mercado se

convierte de este modo en una realidad eterna. Así el socialismo no puede prescindir del mercado. Esto no es otra cosa que una nueva legitimación de la impotencia revolucionaria.

De esta manera se diluye la especificidad histórica de cada categoría de *El capital* y se "naturalizan" las relaciones sociales que expresan esas categorías. En esta confusión incurre la economía política al no distinguir las formas sociales de las cosas materiales. Al hacer esto se despoja a las relaciones sociales de sus formas específicas correspondientes a determinado período histórico, y se termina sucumbiendo al fetiche. El dios manda. Hasta nosotros, los anticapitalistas, obedecemos.

Por el contrario, si enfatizamos la historicidad de las categorías y nos centramos en el ámbito de las relaciones y formas sociales de producción, entenderemos la noción de trabajo abstracto como el trabajo social que se realiza en forma privada y se socializa recién en el cambio, *post festum*, donde se iguala con los otros trabajos como parte alícuota del trabajo social global, *a espaldas, en firma autónoma independiente y fuera del control* de los agentes sociales que intervienen en esas relaciones sociales; en suma: como un tipo histórico de trabajo que corresponde exclusivamente a la sociedad mercantil y que por lógica deducción no tiene por qué existir antes del capitalismo ni tampoco después. La existencia de oligopolios no suprime la competencia ni el valor. Hay planificación, pero es interna al oligopolio. El mercado sigue regulando la relación con otros oligopolios. Las guerras comerciales siguen siendo expresión de ello.

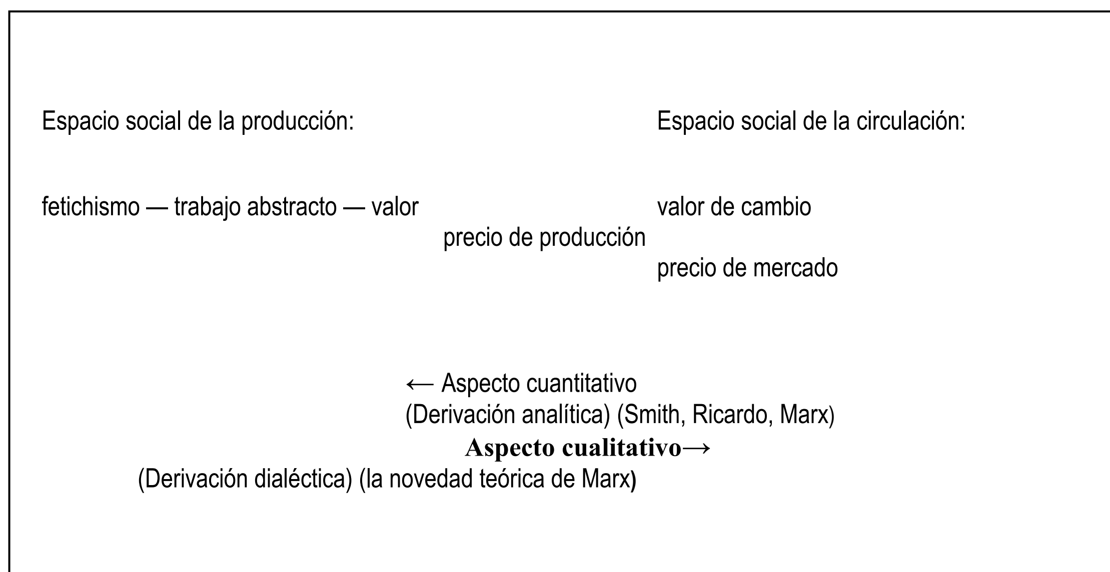
Habíamos dicho que, debido a la cosificación de las relaciones sociales y de las actividades humanas, este trabajo abstracto se expresa como valor. Sobre este último, la economía política clásica se preguntó por la proporción según la cual dos mercancías diferentes pueden intercambiarse entre sí. Es decir que solo se interrogó —y aquí reside la principal *discontinuidad epistemológica* con Marx— por la magnitud del valor, tratando de encontrar el contenido de este último, a través de una derivación analítica, que a su vez explicara tal magnitud. Por lo tanto, el problema de la medida fue el único analizado. Este hecho se comprende si tomamos en cuenta que los economistas clásicos consideraron la mercancía como un hecho natural y, por lo tanto, ahistórico. El mercado era para ellos —como para muchos timoratos y socialistas desinflados de hoy— un horizonte insuperable.

La pregunta que nunca se formularon es ¿por qué el trabajo humano se expresa como valor? O, dicho de otra manera, ¿qué condiciones socio-históricas específicas se tienen que dar para que la actividad laboral humana revista la forma cristalizada de valor? *Solo se podría responder esa interrogante si se sitúa el análisis en el nivel de las relaciones y formas sociales de producción*. Este silencio, esta interrogación ausente en la economía política clásica sí se la hizo Marx, quien a través de una derivación dialéctica, buscó la raíz cualitativa del problema

que estará en la base y será el origen de las formas fenoménicas cuantitativas (que aparecen en el espacio social de la circulación y el mercado). Aquí reside la matriz explicativa última de todas las infinitas formas "mágicas" de fetichismo que atraviesan el actual reino posmoderno.

Si esquematizamos la derivación dialéctica que es la que distingue a Marx de los clásicos de la economía política y la comparamos con la analítica obtenemos el gráfico mostrado en esta página.

El problema al que se refiere la pregunta ¿por qué el trabajo humano produce valor en determinadas condiciones históricas?, constituye el aspecto cualitativo de la teoría del valor. Este problema es, en primer lugar, inseparable de la problemática del fetichismo, puesto que solo puede resolverse *en el nivel de las relaciones sociales de producción* dando cuenta del trabajo abstracto *y de su particular objetividad social,* que le otorga a este último el carácter de ser un trabajo privado que recién se socializa en el cambio, a espaldas de los productores y solo a través de las cosas (mercancías) intercambiadas. *Objetividad social,* la del trabajo, que por lo tanto no tiene nada que ver con *la objetividad natural* del trabajo útil y concreto, la que se



sitúa en *otro nivel: el de las fuerzas productivas*. Y el problema es, en segundo lugar, inexplicable sin la distinción analítica entre estos dos ámbitos (fuerzas productivas y relaciones sociales de producción). En cambio, el problema al que se refiere la pregunta ¿coinciden los valores globales con los precios?, constituye el aspecto cuantitativo de la teoría del valor.

Esta teoría, que como vimos es inseparable de la teoría crítica del fetichismo, ha sido impugnada desde la moderna economía liberal. Y ha sido cuestionada, pues los críticos de Marx han advertido el lugar principal que ocupa como cimiento del edificio sistemático-crítico de

El capital. Pero esos impugnadores, principalmente los neoclásicos, han atacado solo el aspecto cuantitativo del problema, al tiempo que sus críticas se asientan en una preponderancia fundamental de la circulación que se apoya en los siguientes presupuestos tácitos que en nuestra opinión pueden ser caracterizados como fetichistas:

1. El mercado es una instancia autónoma soberana, que funciona a espaldas de los individuos mediante "sanciones" coactivas sobre los empresarios-productores.
2. El individuo está implícitamente obligado a obedecer esta instancia que regula lo social en forma autónoma; por lo tanto, se convierte en un esclavo del mercado. El sujeto tiende a maximizar y calcular, su racionalidad es instrumental. Es una mónada calculadora.
3. El capital se define como un conjunto generalizado de "cosas físicas".
4. Se explica la tasa de ganancia a partir de la productividad física de las cosas —ejemplo: máquinas.
5. La productividad marginal del capital es una función de datos puramente tecnológicos.
6. La distribución de los ingresos se basa en un elemento técnico (y no en una relación social).

Pero, por su confusión entre los dos radios, su crítica no llega a abordar el núcleo central y el eje cualitativo: la crítica al fetichismo. Ese núcleo cualitativo es el que más utilidad nos brinda si queremos comprender y transformar el reino del dinero y el capital. Ahí se juega la gran apuesta política de Marx, no en la explicación cuantitativa econométrica en la que quisieron convertir a su teoría varios de sus seguidores.

El mismo Marx ya había entrevisto en los *Grundrisse* la posibilidad de que el avance impetuoso de las fuerzas productivas, especialmente de la ciencia y la tecnología, volviera ínfima —en términos relativos— la proporción cuantitativa de trabajo vivo (fuerza de trabajo que ejecuta el trabajo abstracto) con relación a la parte de trabajo muerto, objetivado y pretérito que tendría lugar durante una automatización casi total del proceso productivo. Esta posibilidad abriría las puertas, según los manuscritos del período 1857-1858, a una *medida cuantitativa* de la riqueza social, realizada no en términos de trabajo sino en términos de tiempo libre, o sea, tiempo de no trabajo, lo cual derribaría la teoría del valor en sus aspectos cuantitativos. Pero el aspecto cualitativo seguiría en pie, mientras no se modificara el conjunto de relaciones que constituyen el ser social (la ontología social en la que se basa el régimen capitalista). En tanto estas últimas no se transformen, el trabajador que ejerce su trabajo vivo asistirá impasible a la metamorfosis de sus productos en valores, de sus relaciones sociales interhumanas en cosas y continuará subordinado a los mandatos y sanciones del mercado. Al mismo tiempo, seguirá siendo subsumido formal y realmente por el capital y su personificación, el capitalista colectivo, que hoy ya no pertenece a un solo país sino al mundo, aunque el imperialismo sigue

valiéndose de los Estados-nación. La subsunción ya no es solamente del trabajo en el capital sino de toda la sociedad, incluida la naturaleza.

Tales cuestiones tienen como lógica consecuencia que no se pueda impugnar la teoría del valor sin al mismo tiempo derribar la teoría del fetichismo, ni separar ambas de la teoría de la explotación —dado que esta última se apoya en la categoría de plusvalor, que resulta obviamente incomprensible si no se la plantea en relación con la categoría de valor. Por ello, las críticas neoclásicas solo bordean tangencialmente el problema de fondo que plantea la teoría del valor sin poder dar cuenta de su núcleo fundamental.

Precisamente en ese núcleo fundamental, de índole cualitativa, se juega la política revolucionaria. No luchamos por un socialismo que perfeccionará cuantitativamente lo que no cubre el capitalismo ("producir más acero...") ni que perfeccionará y prolongará la modernidad ilustrada y burguesa. *Luchamos por un socialismo cualitativa y radicalmente diferente.* Si hoy las sociedades poscapitalistas —por ejemplo Cuba— deben apelar al mercado, no es porque éste último forme parte de su proyecto socialista estratégico sino pura y simplemente por un problema de relaciones de fuerzas desfavorable a nivel mundial.

Los regímenes eurorientales cayeron porque fracasaron —confundiendo los términos del desafío— al no implementar esa apuesta vital. La gente no derrumbó el Muro porque quería un salario más alto o porque se moría de hambre. Muchos "oprimidos" cruzaban hacia Alemania Occidental montados en sus propios automóviles. Las ilusiones ideológicas y reificadas del capital —el bochornoso ejemplo de las colas en los McDonald’s en Rusia es un ejemplo sintomático— habían horadado en lo más íntimo de la subjetividad. Falló el proyecto de proponer un modo de vida cualitativamente diferente asentado en otros valores. Al luchar y competir sobre el mismo terreno del capital, el Este perdió la pelea de antemano. No supo cambiar las reglas del juego, creyó que con un socialismo mercantil podía ganarle al capitalismo. ¡Cuánta ingenuidad tuvo la burocracia, hoy mafiosa!

La médula del aspecto cualitativo de la teoría del valor y la teoría crítica del fetichismo que esta presupone constituyen una impugnación global a la racionalidad del capital. Crear una sociedad radicalmente distinta, un hombre nuevo que no sea portador ni soporte, que pueda soltarse de las cadenas reificadas que oprimen su subjetividad desde adentro, es nuestro gran desafío. Una apuesta al todo o nada. Cualquier otra variante "pragmática", cortoplacista y "realista", como planteaba el Che en su polémica con los partidarios del cálculo económico, a largo plazo termina fracasando. Las experiencias de este afiebrado siglo XX han sido contundentes. No permitamos que la historia se repita, ni como tragedia ni como farsa.

Trabajo y praxis: Hegel, Goethe y Marx

¡Ojalá que todo lo que yo sea capaz de hacer todavía se ajuste siempre a lo que usted ha fundado y construido!

Carta de Goethe a Hegel
mayo de 1824

El socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo [...]

Carta de Rosa Luxemburg a Franz Mehring
febrero de 1916

Fetichismo, trabajo abstracto y valor. Una derivación dialéctica cuyo hilo conductor pasó inadvertido. La particular índole de la abstracción del trabajo, ese tipo tan especial de sociabilidad —solo hallable plenamente desarrollado en las sociedades modernas— es un espectro, un fantasma. No reposa en los objetos materiales sino en las condiciones sociales de la praxis. Es una materialidad puramente social. La filosofía del marxismo como filosofía de la praxis que aspira a universalizar en una sociedad poscapitalista la creación permanente y desalienante (no el trabajo rutinario, disciplinado y fabril) no puede eludir su análisis.

Marx pudo llegar a este descubrimiento por el momento histórico que le tocó vivir. Señaló oportunamente con gran respeto y admiración que ni el genio enciclopédico de Aristóteles lo había podido hacer —por sus obstáculos históricos— en la Grecia clásica. Desde Aristóteles a Benjamín Franklin, del ocio creador a la práctica laboral frenética, del hombre fáustico de Johann W. Goethe a la lucha agónica entre el señor y el siervo de Hegel. He ahí el derrotero histórico de la antropología filosófica de la que se aprovechó el propio Marx.

Examinemos entonces con mayor detenimiento esa categoría, la de trabajo entendido como praxis, que tanta importancia reviste en la teoría del valor, en la del fetichismo y en todo *El capital.* En la obra de Hegel y en la de Goethe se encuentra la clave explicativa de la fundamental relevancia que le otorga Marx ya desde sus primeros escritos juveniles. Recorramos juntos ese itinerario. Hagámoslo recordando nuevamente que el método dialéctico distingue e intenta ascender desde un nivel general de abstracción hacia un nuevo nivel cuyo índice mayor de determinación tiende hacia lo concreto. De lo abstracto a lo concreto, de sus formas y características más genéricas, aun indeterminadas históricamente, hacia sus formas más concretas, históricas y específicas, principalmente económicas. De la antropología

filosófica a la economía política. Ese fue el viaje emprendido por Hegel, también por Marx. En Goethe, el camino es más complejo.

El abordaje antropológico de la categoría, en el nivel más genérico de indeterminación, Hegel lo bosqueja principalmente en la *Fenomenología del espíritu* (1807) y luego lo desarrolla, con sus determinaciones económicas, en su recepción filosófica de la teoría del valor en la *Filosofía del derecho* (1821). Marx compartirá y utilizará la noción antropológica del trabajo que construye Hegel (aunque le critique el haber —visualizado solo sus aspectos positivos) en los *Manuscritos de 1844,* en los *Grundrisse* y sobre todo en *El capital,* pero en cambio cuando se ocupe de la categoría en sus formas históricas, fundamentalmente en el interior de la teoría del valor, se distanciará notablemente de su maestro.

Señor y siervo en la *Fenomenología*

Si bien al operar con la categoría en sus determinaciones más generales Hegel utiliza conceptos de evidente origen histórico (los de "señor", "siervo", "amo" y "esclavo"), en la *Fenomenología* el problema analizado está en realidad más cerca de la antropología filosófica (y del papel que en ella desempeña el trabajo en la formación y constitución del hombre y de su autoconciencia) que de un análisis rigurosamente histórico. Quiere dar cuenta del particular modo en que emerge el sujeto (la autoconciencia) del fondo natural, la mediación de la inmediación. Su gran objetivo es encontrar la lógica de la historia, del despliegue histórico de la humanidad, aunque aquí lo haga de un modo antropológico.

En la dialéctica del señor y el siervo Hegel parte de la noción de "deseo". El deseo presupone una carencia, un vacío a ser llenado y un impulso hacia "un otro" donde el primero logrará satisfacción. Hegel diferencia dos tipos de deseo: el animal (donde el goce inmediato del objeto deseado destruye la objetividad de este) y el deseo propiamente humano, que es el del reconocimiento. El deseo humano solo puede ser satisfecho si se enfoca y dirige el impulso hacia el reino intersubjetual donde se relacionan las autoconciencias —los sujetos— y donde cada una de ellas encuentra su verdad.[127]

El reconocimiento es aquello que define a la autoconciencia pues ella solo es en sí misma, en tanto es reconocida por "un otro" (otra autoconciencia, a la que le sucede lo mismo), es decir, solo puede relacionarse consigo misma mediante su relación con otra. Las

127 Tomamos el concepto de "reino intersubjetual" para designar el mundo de la praxis histórica en Hegel de Rubén Dri, *Intersubjetividad y reino de la verdad*. *Aproximaciones a la nueva racionalidad.*

autoconciencias "se *reconocen* como si se reconocieran *recíprocamente*",[128] en el interior de una totalidad.

Por analogía lógica, Hegel entiende esta mutua relación como un silogismo, pues cada conciencia cumple el papel de un extremo en sí misma pero de un término medio para con la otra, la que a su turno solo puede reconocerse a sí misma habiendo pasado por el término medio (reconocimiento) de la otra.

Se produce entonces una duplicación de autoconciencias en su unidad donde cada polo es parte de una totalidad, en la que adquiere sentido. A esa totalidad se refiere Hegel diciendo que constituye un "entrelazamiento" o una "interrelación".[129] En este entrelazamiento se desarrolla, por el reconocimiento, una lucha a muerte entre las autoconciencias. Que la lucha sea a muerte significa que cada autoconciencia debe estar dispuesta a renunciar a la vida, corriendo el riesgo de perder su existencia meramente singular.

Para referirse a ambos polos de la totalidad, Hegel recurre, reiteramos, a dos figuras de origen histórico pero que a nuestro parecer cumplen en el argumento un papel puramente antropológico: el señor y el siervo, o el amo y el esclavo. La primera, el señor, corre ese riesgo; la segunda, el siervo, no. Por ello el primero impone su dominio sobre el segundo, que ha quedado atado a su existencia singular, ante el temor a la muerte, y en consecuencia ha quedado reducido a su pura negatividad absoluta. Como "solo si se pone en juego la vida se

---

128 Cfr. G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* p. 169. Este "reconocimiento recíproco de las autoconciencias remite obviamente a la tercera categoría kantiana de relación: la de "comunidad" o "acción recíproca" entre agente y paciente correspondiente a los juicios disyuntivos. Pero existe entre Hegel y Kant una diferencia cualitativa en este punto. El tratamiento que este último realiza de esa categoría no rebasa el ámbito de lo que Hegel llamará la conciencia objetual (lo que nosotros hemos denominado lógica sustancial atributiva). Para Kant la categoría de acción recíproca remite a totalidades divididas: "Es preciso notar que en todos los juicios disyuntivos su esfera (el conjunto de todo lo que es comprendido en uno de estos juicios) es representada como *un todo dividido en partes* (los conceptos subordinados); pero como ninguna de estas partes se halla contenida en las otras, deben ser concebidas como coordinadas y no como subordinadas, de tal modo que *se determinen entre sí,* no sucesiva y parcialmente como en una serie, sino *mutuamente como en un agregado*". (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, t. I, p. 227.) El carácter de la totalidad en el interior de la que se da esta "determinación recíproca" constituye para Kant un"agregado" y por lo tanto en este el entendimiento "se representa las partes de una cosa divisible, *como teniendo cada una (como sustancia) una existencia independiente de las otras*" (Ibídem, p. 228.) De ahí que la totalidad orgánica en la que Hegel piensa cuando se refiere a la intersubjetualidad de las autoconciencias tiene poco que ver con la totalidad kantiana concebida como un mero agregado donde cada polo sigue siendo una sustancia separada y con entidad propia (independientemente de la relación).

129Esta misma idea hegeliana del entrelazamiento, que otorga sentido a cada una de las autoconciencias (los sujetos), le permitirá a Marx pensar análogamente el problema de la esencia humana en términos relacionales y no sustanciales: "Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. *Es, en realidad, el conjunto de las relaciones* sociales". (C. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, tesis VI, p. 10.) (Véase Apéndice.) Ese "conjunto de relaciones" cumple en Marx el mismo papel que la noción de "entrelazamiento de autoconciencias" en Hegel, aunque en aquel la lógica relacional esté absolutamente historizada, no hipostasiada.

conserva la libertad", y el siervo no ha podido por angustia y temor ponerla en juego, entonces no será libre y estará subordinado —como conciencia con carácter cósico o de coseidad— al dominio de la autoconciencia del señor. No ha llegado a ser sujeto.

La libertad —esta es seguramente la metáfora más bella que nos haya legado Hegel— nunca está al alcance inmediato de la mano. Debe conquistarse a partir de la lucha. Debe trabajarse para llegar a ella. El sujeto para Hegel —como el hombre nuevo para el Che— no está dado de antemano, no es el punto de partida, sino el punto de llegada. Emerge como resultado de un proceso de lucha.

El dominio al que lo somete el señor lo coacciona y obliga a cumplir un servicio: el trabajo. Y aquí llegamos a la categoría analizada por Hegel en el nivel de sus determinaciones más genéricas. "Genéricas" en una doble significación: primero, en el sentido de abstracción indeterminada históricamente y, segundo, en el sentido de que describe características del género humano en general.

El trabajo que realiza el siervo es en primer lugar "deseo refrenado", a diferencia del goce (consumo inmediato improductivo) que siente el señor ante la apropiación de los objetos de su deseo. Goce que anula y destruye la existencia objetiva de estos objetos. El trabajo, como mediación, es en su segunda determinación "desaparición contenida del objeto", pues hace desaparecer las formas naturales de este de manera momentánea, no absoluta, para poder dar nacimiento a la nueva forma. La tercera característica del trabajo es la de ser una acción formativa o creación. Esto significa que el siervo transfiere su negatividad absoluta a la naturaleza, otorgándole una forma (humana) al objeto producto del trabajo, y rescatándolo de la naturaleza inmediata. Este medio negativo que transfiere una forma —que consiste en darle contenido humano a la naturaleza— *crea un mundo humano* que es el mundo de la cultura y de la praxis histórica (el mundo de la intersubjetividad), distinto del mundo natural donde aún no ha intervenido el hombre. *La creación del mundo humano* es para Hegel resultado de un largo proceso. Para Marx, idéntico devenir tiene la historia. La historia auténticamente humana —distinta de la prehistoria— nacerá hija de un prolongado proceso de lucha contra la dominación.

Esta *creación* implica en Hegel que el trabajo vuelve objetiva su negatividad y la deposita en el permanecer en el tiempo del producto. El papel central que desempeña la categoría de trabajo en el argumento de esta dialéctica consiste en que mediante esta actividad el siervo se rencuentra consigo mismo, reconociéndose en los productos de su trabajo (en el mundo humano creado) y deviniendo, por lo tanto, autoconciencia, que en la formación llega a ser en sí—para sí. Esto lo logra porque mediante el trabajo destruye, modificando y dominando, la objetividad extraña y absoluta ante la que sentía el temor. Deja de ser conciencia para convertirse en autoconciencia. La importancia fundamental de este descubrimiento hegeliano

consiste en que por primera vez se plantea el nacimiento del sujeto como el producto final de un desarrollo histórico, no como punto axiomático de partida, como era el caso, por ejemplo, del iusnaturalismo (Locke, Hobbes, Kant o Rousseau —el más revolucionario de todos).

¿Cómo dar cuenta del largo proceso de nacimiento del hombre nuevo, del nuevo tipo de subjetividad sin la cual todo proyecto revolucionario a la larga se cae? Las sugerencias de Hegel no son secundarias en absoluto.

La categoría de trabajo en el interior de la teoría del valor en Hegel

Si en la *Fenomenología* Hegel bosqueja las primeras determinaciones de la categoría de trabajo, todavía en un nivel de abstracción bastante general, en la *Filosofía del derecho* volverá sobre el concepto pero articulándolo, en un nivel de mayor determinación, con la teoría del valor de los economistas políticos clásicos de cuya recepción en el interior de la tradición filosófica alemana esta obra da cuenta.

Quizá la exposición de la categoría de trabajo de la *Fenomenología* sea menos sistemática e incluso más breve que la de la *Filosofía del derecho*, pero su contenido filosófico es sin duda mucho más rico que en esta última. En la primera, el trabajo desempeña un papel central en el desarrollo del hombre y en el devenir autoconciencia del siervo, mientras que en la segunda su papel queda mayormente circunscrito a la esfera de las necesidades, como elemento central de la sociedad civil.

El trabajo que se analiza en la *Fenomenología* tiene dimensiones antropológicas válidas para la misma definición del hombre como sujeto, mientras que el de la otra obra está enfocado desde un punto de vista más estrecho: el que históricamente corresponde al de la sociedad capitalista mercantil. Lo que entonces pierde el análisis antropológico, lo gana la teoría histórica. Lo que se diluye en el radio filosófico, se desplaza al terreno de la ciencia social (economía clásica).

En última instancia, no creemos que estos análisis se excluyan mutuamente. Por el contrario, si bien se desarrollan en niveles de abstracción distintos, ambos forman parte de una visión hegeliana unitaria del hombre, de su constitución histórica y de la sociedad que en la modernidad surge producto de su praxis.

La Filosofía del derecho expresa la recepción filosófica de los descubrimientos de la economía política. Al respecto Hegel menciona explícitamente a Smith, Say y Ricardo (§ 189) cuando se refiere a esta última disciplina como la ciencia que encuentra "en el movimiento y en la masa de datos" una racionalidad objetiva. Las fuentes de la economía política en las que se apoyó (aunque no las nombre en su totalidad) fueron Ferguson, Mandeville, Steuart, Smith,

Locke, Hume, Say, Ricardo, y tal vez Sismondi.[130] De estos, la principal lectura e influencia fue quizá la de James Steuart y la de Adam Smith, a los que algunos agregan a David Ricardo.[131] El principal aporte económico que intenta incorporar a su mismo *corpus* filosófico es sin duda la teoría del valor. A esta teoría Hegel se refiere en el momento expositivo correspondiente en su sistema al de la sociedad civil,[132] la que contiene tres momentos: el sistema de las necesidades, la protección de la propiedad por la administración de la justicia y el cuidado de los intereses particulares por medio del poder de la policía y la corporación.

El primero de estos tres momentos, el sistema de las necesidades, es la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo mediante su trabajo y a través del trabajo, y la satisfacción de las necesidades de todos los demás (§ 188).

Para Hegel, la necesidad subjetiva se satisface por medio de objetos exteriores. Pero, una vez satisfecha la necesidad a través de los productos que proporciona el trabajo, el movimiento dialéctico no se detiene. Surgen nuevas necesidades (precisamente en esta multiplicación infinita de necesidades consiste una de las principales diferencias entre el mundo del hombre y el del animal —§ 190—) que a su vez se satisfarán nuevamente, y así hasta el infinito. En este proceso, las necesidades se descomponen (en partes y aspectos singulares) y diferencian (de las concretas) y por tanto se vuelven cada vez más abstractas (refiriendo aquí el término "abstracto" a la unilateralidad de las necesidades), lo que implica un proceso mayor de diferenciación con respecto al animal. Pero si las necesidades se multiplican hasta el infinito, también se multiplican los medios de satisfacerlas. De esta manera también los medios se vuelven abstractos. Entonces tenemos, en primer lugar, la abstracción de las necesidades; en segundo, la de los medios y, en tercero, la de la relación entre los individuos.

---

130 Cfr. Jorge Dotti, *Dialéctica y derecho*. *El proyecto ético político hegeliano*, p. 135.
131 Cfr. Carlos Astrada, *Dialéctica e historia Hegel-Marx,* p. 37.
132 El concepto de "sociedad civil" tiene un significado en Hegel diferente del de las ciencias sociales actuales. En su filosofía remite a la esfera de los intereses privados egoístas, donde prima el individuo (podríamos homologarlo al lugar del mercado). Aunque se refiere no solo a fenómenos económicos mercantiles sino que también incluye instituciones burocrático-represivas como la policía y la administración de justicia. Es por definición el ámbito diferenciado y mediador tanto del universal abstracto constituido por la familia como de la totalidad concreta corporizada en la comunidad orgánica como Estado "ético", dos totalidades orgánicas que se le oponen. En Marx se conserva parcialmente este sentido referido en lo fundamental al mercado y la esfera de los intereses particulares, aunque despojado de toda referencia a la eticidad organicista hegeliana. Designa en forma precisa el espacio social de la economía, la "estructura" y la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, "cuya anatomía se encuentra en la economía política" (1859). En las ciencias sociales actuales el término tiene un sentido diferente. Alude a la resignificación hecha por Antonio Gramsci como ámbito del Estado ampliado, que abarca el nexo entre estructura y superestructura (si es que acaso pueden aislarse ambos términos...). En realidad, sostiene Gramsci, la distinción entre estructura y superestructura constituye una distinción puramente analítica, ya que en la sociedad capitalista real ambas esferas son inseparables.

.

Mediante esta compleja conceptualización Hegel, el exponente filosófico más alto que dio la revolución burguesa europea, intentaba al final de su vida captar *la racionalidad de las nuevas relaciones sociales* subyacente en la sociedad mercantil. Como planteó polémicamente Lenin en su viraje filosófico, para escándalo de todos los socialdemócratas, sin comprender a fondo este tratamiento difícilmente pueda entenderse el punto de partida en el que se apoyó Marx para dar cuenta de esa misma racionalidad. Un claro ejemplo de ello puede encontrarse en la problemática de la multiplicación de las necesidades humanas en la historia que Marx desarrolla en *La ideología alemana* (una obra que, por cierto, Lenin no pudo conocer pues se publicó después de su muerte).[133]

Las necesidades sociales están formadas para Hegel por las necesidades inmediatas o naturales (que, sin el trabajo como mediación, no implican ninguna libertad, dice el filósofo, criticando a los nostálgicos de un paradisiaco y libre estado natural) y las necesidades espirituales.

Una vez delimitado “el sistema de necesidades” cuya multiplicación de las necesidades, los medios y los goces no tiene fin, es necesario analizar con mayor detalle la mediación que posibilita satisfacerlas: el trabajo.

Si hacemos un paralelo entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho,* podríamos homologar "los deseos animales", de los cuales nos habla la primera, con "las necesidades inmediatas" de la segunda, así como "el deseo específicamente humano de reconocimiento" que formula aquella con "las necesidades espirituales" presentes en esta última. El paso de la necesidad animal inmediata a la necesidad espiritual de reconocimiento es precisamente aquello que permite comprender la diferencia entre el hombre y el animal. *El nacimiento del hombre como sujeto transformador —ni átomo contractualista, ni portador ni soporte– a partir de la praxis histórica.*

Si esto es cierto, entonces podemos aprehender en toda su densidad teórica el papel de mediación que cumple la categoría de trabajo en Hegel. Es esta actividad la que permite superar el espacio social de la primera instancia para ascender hasta la segunda que define específicamente al mundo humano. El trabajo se torna así la puerta que abre paso al nacimiento del hombre como hombre, en tanto sujeto superador de sus necesidades y deseos

133 La obra permaneció inédita hasta que la descubrió David Riazanov (seudónimo de D. Goldendach), director del Instituto Marx-Engels de Moscú. Bajo la dirección de Riazanov, György Lukács también participó en el desciframiento de los manuscritos de Marx en el Instituto. Fruto de esa labor, *La ideología alemana* y los *Manuscritos de 1844* se publicaron por primera vez entonces en Moscú, en 1932 (Lenin había muerto en 1924). Riazanov, que participó de la edición, fue destituido del Instituto un año antes de que aparecieran. Como también le sucedió a Isaak Illich Rubin, Eugenio Preobrazhensky, Eugenio B. Pasukanis y a tantos otros sabios y especialistas del marxismo, Riazanov murió en un campo stalinista de trabajo forzado en 1939...

más inmediatos, naturales y animales. Allí nace la libertad, la verdadera historia —la humana—, postulará posteriormente Marx en el libro III de *El capital* diferenciando el mundo de la libertad del reino de la necesidad.

El trabajo es entonces, en la *Filosofía del derecho,* la mediación entre la necesidad y la satisfacción porque proporciona el medio para esta última. Como negación de la inmediatez de las necesidades naturales, implica al mismo tiempo la mediación entre tales necesidades particularizadas y su satisfacción (he ahí la razón por la cual Hegel en la *Fenomenología* caracteriza el trabajo como “deseo refrenado”).

Esta actividad de creación (“acción formativa”) se aplica sobre una materia, proporcionada por la naturaleza. Para conseguir satisfacer las nuevas necesidades particularizadas, el trabajo proporciona procedimientos a su vez particularizados y adecuados. En el trabajo, como ya dijimos, cada vez más simple, lo universal y objetivo es la abstracción (§ 198). Esta abstracción (entendida aquí como separación de la totalidad) genera la división del trabajo y provoca la especificación de los medios, las necesidades y la producción. Un proceso que ya había sido desarrollado en la ciencia por Adam Smith, de quien probablemente Hegel haya extraído la idea. Al volverse más simple, el trabajo posibilita una mayor habilidad por parte de quien lo ejerce. Tal abstracción implica una universalidad en forma unilateral. Y un aumento de la productividad sustentada en lo cuantitativo.

Hasta aquí, Hegel retoma en la *Filosofía del derecho* el concepto general y antropológico de trabajo desarrollado en la *Fenomenología.* Pero su análisis no se detiene en este punto. En el paso teórico siguiente comienza a tratar de caracterizar, con la especificidad de los términos de su propia filosofía, la teoría del valor. Seguramente esto no pasó inadvertido para Marx.

La abstracción máxima del trabajo se manifiesta desde el lado del producto, como valor, y desde el lado de la actividad productiva, como máquina, la cual, en su opinión, terminará ocupando el lugar del hombre. El trabajo se va volviendo históricamente más abstracto. Esto implica, desde el lado del producto, el surgimiento del valor. Para Hegel el valor es la capacidad (determinada cuantitativamente) de ser intercambiables y por lo tanto comparables que pasan a tener los productos del trabajo (§ 63). El valor es lo que tienen de igual dos objetos que se intercambian a través de un acto regido por el contrato (§ 77). Vemos entonces cómo Hegel entiende el valor en términos puramente cuantitativos, lo que lo emparenta tanto a Smith como a Ricardo y lo diferencia de Marx.

Aludiendo a la comparación cuantitativa que se da en el cambio entre dos poseedores de mercancías, que entablan una relación jurídica expresada en el contrato. Hegel sostiene que esta representa una forma más universal de los productos del trabajo humano pues alude a una homogeneidad cuantitativa, que es el carácter más general que adquieren las

necesidades. El valor o “universalidad de la cosa” es configurado con la característica de ser comparable y la de ser necesidad general (desarrollada a partir de la necesidad particular). Es, entonces, equivalente a la universalidad, cuya determinación proviene de la particularidad de la cosa. Para Hegel el valor es una igualdad (§101). En su pensamiento el valor de las mercancías reside en el rasgo cuantitativo contrapuesto a lo particular cualitativo.

Por otra parte, el valor es una instancia que se encuentra en estrecha conexión con la esfera de las necesidades. Hay un pasaje de la instancia cualitativa particular (utilidad-necesidades) a la cuantitativa universal (el valor). Este último es remitido a las necesidades humanas generales (multiplicadas hasta el infinito) a través de la mediación del trabajo, que de la particularidad de los trabajos específicos (abstractos en tanto unilaterales, que a su vez particularizan y distinguen cada objeto) asciende, con el desarrollo de una múltiple división del trabajo social, a la universalidad de la determinación cuantitativa —abstracta, en tanto se separa de lo particular.

En la economía política clásica la teoría del valor es comprendida como una instancia de autorregulación de lo social que garantiza la reproducción global del sistema (“autorregulación” que —como ya vimos en la teoría crítica del fetichismo— en la realidad ocurre a espaldas de los productores y agentes sociales). En torno a esta idea de la autorregulación de lo social encontramos en Hegel una adscripción explícita al famoso pasaje de Adam Smith[134] acerca de la “mano invisible”, donde el economista sostiene que en la sociedad mercantil cada propietario persigue su propio interés, no obstante, la “mano invisible” regula lo social y resulta, del entrecruzamiento de los múltiples fines egoístas, el bien general. Nada lejos de la "armonía prestablecida por Dios" entre las mónadas sin ventanas que nos relataba Leibniz. Esta idea smithiana que Hegel retoma también se encuentra en Mandeville, Locke y Steuart. Debemos aclarar que este no es el único concepto que Hegel toma de Smith (§ 199), pues también sostiene que el régimen social forma una totalidad (un “conjunto orgánico”) donde se interrelacionan necesidades y trabajos. *Un descubrimiento que fue posible* solo *en la modernidad.*

En Hegel, el tratamiento teórico de la teoría del valor no presupone en absoluto ninguna neutralidad valorativa, como la reclamada por el positivismo. De ahí que se muestre notoriamente crítico hacia el tipo de organización social donde rige el mercado, el valor y sus

134 "En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, *el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás* [subrayado de Hegel]". (W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 196.)

necesarias y lógicas consecuencias: la corrupción y la miseria.[135] Una anticipación genial de los tiempos que corren.

Además, tuvo la suficiente lucidez como para visualizar, aun viviendo en la atrasada Alemania, los rasgos generales del tipo de sociedad a la que conducía el mercado. Por ello pudo llegar a entrever en 1821 el proceso de acumulación de capital y de miseria (§ 244 y § 245),[136] como un producto lógico y necesario de este desarrollo "sin obstáculos" de la sociedad civil, que cuarenta y seis años más tarde, en 1867, Carlos Marx explicará y caracterizará como la ley general de la acumulación capitalista.

Para Hegel, este proceso social presupone el hundimiento de los trabajadores ("la plebe", en su oscuro lenguaje de orígenes masones) como momento necesario para la acumulación de riqueza en el otro polo (§ 244).[137]

Si bien nunca termina de abandonar la perspectiva filosófico-antropológica desde la cual aborda la categoría de trabajo en la *Fenomenología,* podemos notar cómo Hegel en su último período trata de conceptualizar esa categoría a partir del instrumental científico más avanzado que encuentra a su disposición en la época, el de la economía política inglesa. Para ello debe desplazar el eje del análisis desde aquel primer perfil donde intentaba desglosar las distintas significaciones ontogenéticas que reviste la actividad laboral para el ser humano como tal, y sus diferencias con el reino animal, hacia este otro en el cual la categoría de trabajo se articula con una teoría general del desarrollo de la sociedad mercantil y sus potenciales tendencias (que aún no se daban contemporáneamente en Alemania en tiempos de *Filosofía del derecho)* hacia la acumulación tanto de capital como de miseria.

En esta última articulación el concepto de trabajo es el punto de llegada de una derivación analítica, que —análogamente a la operada por los clásicos ingleses en los cuales se sustenta Hegel— parte de una interrogante acerca del valor entendido puramente como igualdad cuantitativa para llegar, como resultado, a la categoría de trabajo analizada en el interior de los

---

135 "La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo de *la corrupción y la miseria* con la decadencia física y ética que es común a ambas". (W. F. Hegel, ob. cit., p. 188.)

136 "Cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se acentúa así dentro de ella el progreso de la población y de la industria. A través de la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta *la acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia, mientras por otro lado, como consecuencia, se incrementa la especialización y limitación del trabajo particular, y así *la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo*." (Ibídem, p. 218.)

137 "*El hundimiento de una gran masa* por debajo de cierto nivel de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, *lleva al surgimiento de la plebe*, que a su vez proporciona la mayor facilidad para que se *concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas*." (Ibídem, p. 219.)

estrechos límites del entrecruzamiento de la utilidad concreta y de la abstracción meramente cuantitativa.

Más allá de la evidente distancia entre su abordaje antropológico y económico, lo cierto es que Hegel logró generalizar, expandir y universalizar los descubrimientos de los científicos burgueses británicos incorporándolos en una impresionante concepción del mundo que si bien estuvo muchas veces enredada en los hilos de la telaraña especulativa, al mismo tiempo puso al descubierto ante la conciencia moderna la importancia crucial de la actividad práctica humana.

Totalidad, praxis y trabajo en *Fausto*

Ese vuelo universal que alcanzó la actividad práctica humana en Hegel —de tanta importancia para la filosofía de la praxis— tuvo su correspondiente expresión dramática en la obra de Johann Wolfgang Goethe.

La genealogía "oficial" de la filosofía de Marx que se construyó posteriormente con intenciones claramente legitimadoras llegó a aceptar a Hegel como uno de los dos únicos afluentes originarios que la nutrieron en su nacimiento. Aunque se le acusó de "prusiano" y "reaccionario", era imposible eludirlo. El otro habría sido, según esta misma interpretación, el materialismo de Feuerbach. Solo una férrea anteojera ideológica pudo haber eliminado de esa inédita conjunción el inapreciable papel que desempeñó Goethe en la ansiosa y sedienta vocación filosófica por la acción, la totalidad y la praxis que estremeció no solo al joven Marx desde sus primeros años de estudio, sino también al pensador maduro que planeó la inmensa obra *El capital* y llegó a publicar en vida al menos su primer tomo.

En la soslayada obra de Goethe vibraron en el mismo diapasón, como en los filósofos jónicos presocráticos, la poesía, la ciencia y la filosofía. Las tres conformaron un mismo haz de luz multicolor. De su inmensa y vasta producción, nos interesa analizar aquí su célebre *Fausto,* donde retomó una vieja leyenda popular renacentista difundida por *El libro de Fausto* (publicación anónima editada por el impresor Spies en 1587) y utilizada antes que Goethe por el escritor inglés Christopher Marlowe, el español Calderón de la Barca, y por toda la tradición luterana alemana (el compositor francés Charles Gounod la llevó más tarde, también a la ópera, con libreto de Jules Barbier y Michel Caré; asimismo, Enrique Heine —amigo personal de Marx— escribió un libreto para ballet con el tema; de igual modo, R. A. Schumann compuso

su "Oratorio"; F. Liszt, su "Sinfonía Fausto"; y L. H. Berlioz, sus "Ocho escenas de Fausto" y, después, su oratorio "La condenación de Fausto").[138]

El *Fausto* que nos interesa se escribió en varias etapas, que mucho tuvieron que ver con la propia biografía de Goethe. En términos generales la tragedia tuvo dos grandes partes, la primera y más famosa se publicó en 1808 (casi al mismo tiempo que la *Fenomenología,* de Hegel...), aunque contiene escenas redactadas en 1773, 1790 y 1806. De alguna manera esta primera parte, con la desgarradora tragedia de Margarita (el primer amor de Fausto que aparece en la obra), resume la concepción general del romanticismo. La segunda parte, en cambio, con su culto puntilloso del mundo antiguo y de la belleza griega de Helena (el siguiente amor de Fausto) alterna el romanticismo con lo más logrado del clasicismo en Alemania. De ahí toda la disputa por la "clasificación" de Goethe, cuya obra probablemente escape a todo esquematismo y enclaustramiento. En total, la redacción le insumió nada menos que sesenta años (la comenzó a escribir a principios de la década de 1870 y la terminó un año antes de su muerte, en 1831).

En cuanto a la llamativa contemporaneidad de la primera publicación del *Fausto* con la aparición de la *Fenomenología* de Hegel, lo más sugerente reposa en el paralelo arquitectónico entre ambas. Por supuesto que esa arquitectura metodológica no es independiente, en ninguno de los dos casos, del contenido tratado.

Hasta donde tenemos noticias, el primero que llamó la atención sobre el hecho —exceptuando a Marx, por supuesto, quien se valió ampliamente de estos dos gigantes del pensamiento— fue Lukács en 1940, quien caracterizó al *Fausto* como un "poema cósmico" y una "fenomenología del espíritu poética".

> De este modo —subraya Lukács— encontramos, pues, en el *Fausto* un tiempo y una sucesión temporal subjetivo-objetiva tan fantástica y discontinua como la que nos es dado encontrar en la *Fenomenología del espíritu.* Goethe es perfectamente consciente de eso [...] Así pues, el proceso de la *Fenomenología* del género humano en la conciencia individual y en el destino de *Fausto* es libre, móvil, ajeno a toda lógica pedante y a todo «acabamiento» presuntuoso.[139]

---

138 También nosotros, los argentinos, tuvimos nuestro *Fausto* (adaptado a la poesía gauchesca mediante el personaje Anastasio el Pollo), a través de la pluma de Estanislao del Campo, quien se inspiró en la relaboración operática que realizó Gounod de la obra de Goethe, presentada en el Teatro Colón en 1866.

139 Cfr. György Lukács, "Estudios sobre el *Fausto*", *Obras completas*, t. XI, pp. 367-368. En una de sus hipótesis centrales, que se repite a lo largo de todos estos estudios sobre el *Fausto*, Lukács ubica a Goethe "en una época de transición entre la Ilustración y Hegel", como si Goethe fuera un paso previo —e inferior— al autor de la *Lógica*. A pesar de reconocer el romanticismo del joven Goethe (y transitivamente el carácter romántico de la primera parte de la tragedia de *Fausto),* a toda costa también se esfuerza de manera sobredimensionada por incluirlo en el movimiento de la *Alfklärung* [la Ilustración

Según esta hipótesis de lectura, Goethe habría sintetizado al igual que Hegel el decurso histórico del individuo insertándolo en el de la especie, de ahí que tanto la *Fenomenología* como el *Fausto* comiencen por el proceso y la experiencia vital del individuo (el amor en *Fausto,* la certeza sensible cognoscitiva en Hegel) y de allí se encaminen hacia la historia ontogenética de la especie, es decir, un sendero que partiendo del yo se encamina en dirección al nosotros.

Además de Lukács, también Ernst Bloch llamó la atención (después de aquel, en 1947) sobre ese notable paralelo metodológico entre Hegel y Goethe.

> Por muy largos que sean —afirma Bloch— y mucho que se internen los caminos de la *Fenomenología,* existe una obra hermana, relativamente más asequible, a la luz de la cual pueden ilustrarse, una y otra vez, sus movimientos y la meta de su recorrido. Esta obra a la que nos referimos es, naturalmente, el *Fausto* de Goethe, poema que brota, en muchos aspectos, de la misma situación espiritual de que nace la *Fenomenología.* Ambas son expresión de la conciencia burguesa en los comienzos de la misión histórica de la burguesía [...] Ambas muestran al hombre como constructor de su mundo y por alguien que pasa por él convirtiéndose en él.[140]

Reafirmando ese indudable paralelismo, Bloch también sostiene que "ambas obras coinciden en el tema del viaje, en la compenetración que se va superando dialécticamente entre sujeto y objeto, entre objeto y sujeto".

En la misma época que Bloch, aunque con menor énfasis y exhaustividad, también Henri Lefebvre llegó a visualizar el aroma común que emanaba de ambas obras como parte de todo el impulso alemán y francés en torno a la noción de «aprendizaje».

> *Fausto* (primera y segunda parte) es también —arriesga Lefebvre— un inmenso poema dramático sobre la educación del hombre por la vida y por sí mismo, acompañado de un esfuerzo titánico por comprender y resolver las contradicciones, por exponer las soluciones. Los dos *Fausto* deben entenderse como obras maestras de la pedagogía, del arte didáctico [...] Este es el proyecto, el programa de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Concibe el

---

alemana]. Que en esta etapa de su vida Lukács haya estado exageradamente obsesionado por conjurar el irracionalismo y el romanticismo —no casualmente frente a la monstruosidad del nazismo, un detalle que nunca deberíamos olvidar—, como también lo estuvo en *El asalto a la razón*, no nos impide reconocer la lucidez con que analizó, de un modo original y precursor para la tradición marxista, la imponente herencia de Goethe. Su interpretación del *Fausto,* en ese sentido, puede considerarse casi como la antítesis de la sugerida por Wilhelm Dilthey en su análisis sobre Goethe y Spinoza.

140 Cfr. Ernst Bloch, *Sujeto-objeto en Hegel,* pp.73-74.

espíritu del hombre (el hombre visto "espiritualmente" y traspuesto en espiritualidad) como un vasto proceso de autoeducación".[141]

Sucede que Hegel se refirió a su *Fenomenología* como "el libro de sus viajes de descubridor" (de las figuras y experiencias propias del sujeto y de su inseparable vínculo con el mundo intersubjetivo), viajes que no pueden dejar de recordar los de Fausto —siempre acompañado por ese entrañable amigo-enemigo llamado Mefistófeles—, desde el mundo inmediato de la Alemania del siglo XVI alrededor del amor de Margarita (aquelarres, brujas y tabernas incluidas) hasta el horizonte griego del amor por Helena, la reina inigualable de la belleza clásica del mundo homérico, para volver, finalmente, al mundo moderno.

En esa estructura inmanente que atraviesa las diversas unidades que componen el *Fausto* —cada una dotada de un sentido y una poética propia, según advierte lúcidamente Lukács, aunque formen parte de un conjunto histórico que las abarca a todas— el camino recorrido parte de lo individual y de allí se dirige hacia lo social. Se asciende desde el amor individual y los anhelos de saber y de actividad hasta el poblado mundo del trabajo social. La inflexión fundamental que articula esa transición está dada por el pasaje del final de la tragedia de Margarita, en la primera parte, y el inicio de la segunda parte. Allí se supera el remordimiento propio de la moral individual (que con mucha razón Hegel había reprochado a la moral kantiana, diferenciándola de la eticidad colectiva) mediante el recurso poético goethiano a la figura de Ariel, aquel espíritu aéreo ya utilizado por William Shakespeare en *La tempestad* cuya intervención sobre Fausto "apacigua la fiera lucha del corazón y arranca las sedientas y agudas saetas del remordimiento". Superada esa moral individual, Fausto puede encaminarse hacia una nueva figura de su aventurado y largo viaje, de manera análoga al viaje hegeliano donde la conciencia quedaba atrás y era superada al insertarse en el nuevo curso de la autoconciencia y de allí al espíritu. Esa superación de la moral individual quema, desgarra e implica en ambos casos toda una transformación interna del sujeto.

Pero la presencia de esa inscripción en la que se supera la moral individual —movimiento tan propio de la modernidad, desde Nicolás Maquiavelo en adelante— no constituye un hedonismo con su culto ciego de la inmediatez. En el humanismo goethiano, tanto en la primera como en la segunda parte de la tragedia, existe una dialéctica —profundamente análoga a la "dialéctica de las necesidades" de Hegel— que engloba los anhelos, los deseos,

---

141 Cfr. Henri Lefebvre, *Síntesis del pensamiento de Marx* [1947], pp. 132-133. No resulta casual que en el campo cultural marxista hayan sido precisamente tres "herejes" —Lukács, Bloch y Lefebvre–, quienes más contribuyeron con sus investigaciones a trazar el paralelo Hegel—Goethe, aunque no hubieran prolongado mayormente esa genial intuición hacia otro terreno, el de la génesis histórica de la filosofía de la praxis. Sin embargo, con esa caracterización pionera contribuyeron enormemente a descentrar la pobre y limitada ecuación: "dialéctica de Hegel + materialismo de Feuerbach = materialismo dialéctico de Marx".

las satisfacciones y el resurgimiento de nuevos anhelos: "Solo he atravesado corriendo el mundo", dice Fausto en la segunda parte. "He asido por los cabellos cada deseo; lo que no me satisfacía lo dejaba, y lo que huía de mí dejábalo correr. *No hice más que anhelar y satisfacer mis afanes, y anhelar de nuevo". Y* esos anhelos, si bien incluyen como en todo el humanismo renacentista —del cual es evidentemente heredero— el alborozado ingreso al mundo sensible de "las tentaciones" tan despreciadas por el cristianismo medieval, el agustinismo y el luteranismo protestante, sin embargo no representan una equiparación con los deseos meramente animales. Siempre los deseos de Fausto son sublimes y universales. Así lo increpa gallardamente a Mefistófeles cuando este le ofrece el pacto: "¿Qué puedes darme, pobre diablo? ¿Comprendieron jamás los de tu *clase el espíritu del hombre y sus sublimes anhelos?* ¿Qué me ofreces? Sí, tú tienes un manjar que no satisface; tienes oro pálido que se escurre de las manos como el azogue; un juego en el cual nunca se gana: una mujerzuela que, aun entre mis brazos, hará señas a mi vecino: la gloria, bello placer de los dioses, que se desvanece cual fugaz meteoro".

En esa fuerte contraposición entre anhelos inmediatos y universales, animales y sublimes, nuevamente nos encontramos ante otro incuestionable paralelo con Hegel y su distinción entre el deseo animal (satisfacción y goce inmediatos) y el específicamente humano (el de reconocimiento), entre necesidades primarias y necesidades universales, siempre multiplicadas al infinito. Ambas distinciones, la de Goethe y la de Hegel, quedarán grabadas a fuego en la prosa de los *Manuscritos de 1844* de Marx, cuando a su turno vuelva a distinguir entre las actividades "puramente inmediatas compartidas con los animales" (comer, fornicar, beber, dormir, etc.) y las específicamente humanas (creación permanente y desalienante mediante la praxis).

En ese mismo registro se comprende también otra de las innumerables convergencias. Así como para el racionalismo dialéctico hegeliano el mundo de las apariencias —a su modo objetivas— es el característico de las primeras etapas del viaje de la conciencia, así también para Goethe el mundo de la apariencia y la inmediatez constituye un mundo limitado y "grosero", lejos de la vida, la verdad y la totalidad.

> ¡Malditas —dice enojado Fausto—, todas las fascinaciones que se apoderan del alma y la sumen, en fuerza de ilusiones, en esos abismos lamentables! *¡Maldito el engarzo de las apariencias* que acosa a nuestros sentidos!... ¡Maldito sea *Mammon* [dios de las riquezas], cuando con tesoros nos incita a arrojadas empresas, cuando para el placer ocioso nos apareja mullidos almohadones!.

Asimismo, Mefistófeles acompaña esa aseveración cuando en la segunda parte igualmente declara que "solo los ojos humanos se dejan engañar". Pero más allá de la coincidencia con

Hegel, aquí lo más interesante —aunque Goethe nunca haya llegado a la teoría del valor tal como está presente en la *Filosofía del derecho*— resulta la identificación goethiana de "la maldición del reino de las apariencias" con el gobierno de Mammon, el oro y el dinero. Allí se bosqueja incipientemente —solo en sus trazos más generales y abstractos— la necesidad de superar el reino dinerario y el de la inmediatez apariencial para realizar los grandes anhelos humanos.

Tampoco es aleatorio que en esa notable y extendida homología, el *Fausto* termine como culmina la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología,* es decir, con el descubrimiento autogenerador del trabajo. En un bello pasaje de los muchos donde Goethe advierte el nuevo curso que emerge de la sociedad posrevolución francesa, sus leñadores alertan: "En elogio nuestro, poned esto en claro, pues si los rústicos no trabajáramos así en el campo, ¿cómo se las compondrían las personas finas por más que se devanaran los sesos? *Tenedlo bien entendido: si nosotros no sudáramos, os quedaríais yertos de frío".*[142] Una advertencia filosóficamente más que premonitoria...

Más adelante, en el final de la segunda parte, Fausto expresa uno de sus anhelos más preciados, el de ganar tierra al mar mediante el trabajo, el de transformar —construyendo diques— el mundo natural mediante la praxis, adquiriendo en consecuencia la posibilidad de "ser un hombre ante la naturaleza, conquistando al mismo tiempo la libertad. De nuevo nos encontramos aquí con el trabajo entendido como mediación entre el hombre y la naturaleza y como condición necesaria (aunque no suficiente) para conquistar la libertad.

En cuanto a la categoría de totalidad (aquella "sed de lo absoluto" que tanto horrorizaba a Kant), Goethe tampoco leva en zaga a Hegel. Ambos son críticos del saber limitado y vergonzoso del entendimiento kantiano (la "reflexión extrínseca" propia de la percepción, en palabras de Hegel). En ese sentido resuenan con fuerza las palabras de Wagner, el ayudante de Fausto, cuando declara programáticamente "Sé mucho, pero *quiero saberlo todo".* En el momento en el que Wagner representa en el drama la erudición libresca y el esqueleto vacío de vida frente a la salvaje sed de totalidad —de amor, de belleza, de conocimiento y de verdad— que mueve a Fausto, quien alienta en la segunda parte de la tragedia a Mefistófeles con un eco que recuerda el inicio de la *Lógica* de Hegel y el prólogo a su *Fenomenología* "¡Adelante siempre! Profundicemos la cosa. *En tu Nada, espero encontrar el Todo".*

---

142 Cfr. J. W. Goethe, *Fausto*, segunda parte, acto I, p. 231. Por su parte, Rafael Cansinos Assens, el traductor español de las *Obras completas* de Goethe, no solo interpreta al *Fausto* en un sentido forzadamente cristiano, sino que, además, traduce en este singular fragmento tan importante para la filosofía de la praxis "rústicos" por "gente ordinaria", lo cual confirma una vez más la presencia indeleble de la ideología en toda traducción.

Tal era el ímpetu por alcanzar la totalidad (del mundo la vida, la naturaleza y la práctica) y por superar las limitaciones del entendimiento propias del saber puramente libresco que padecía tristemente Fausto. Después de todo, realizar ese anhelo de unidad entre el saber y la vida, entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la práctica (el "sujeto-objeto" hegeliano), bien valía hasta un pacto con el mismísimo Diablo... Incluso hasta alguien tan insospechado como Dios confiesa en la obra de Goethe que "la actividad del hombre se cansa fácilmente y no tarda en entregarse al encanto de un reposo absoluto. Por eso gusto de darle un compañero, y que, *aunque sea el diablo, te impulse a la acción".*

Totalidad y praxis se constituyen de este modo en una pareja inseparable del humanismo goethiano. Fausto solo podrá realizar su principal deseo concretando una actividad ininterrumpida: "Bien sabes tú", le retruca en otra oportunidad a Mefistófeles, "que no se trata de placer. [...] quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo, acumular en mi seno todo bien y todo mal y estallar al fin como la Humanidad entera". Ese afán por "apoderarse de todo lo humano" resulta más que coincidente con la sed de totalidad que ya Kant vio como irremediable en el trasvasamiento de los límites de la experiencia (burguesa) y Hegel incorporó a su sistema como constitutiva del hombre mismo. No otra cosa planteaba Nietzsche —desgajado sí del duro racionalismo y también de la manipulación posmoderna— con su ansiado "superhombre". Una perspectiva ampliamente compartida y recuperada en una línea más que directa por aquel Marx que le contestó a su hija Laura acerca de su sentencia favorita con una frase de Terencio: "Soy humano y nada de lo humano me es ajeno". Mefistófeles se entusiasma en la obra ante tal programa y le confiesa a su compañero que "por mi parte, tendría curiosidad por conocer un hombre así y le apellidaría señor Microcosmos".

No obstante, a diferencia del racionalismo dialéctico de Hegel, en Goethe esa nueva unidad entre la teoría y la práctica incluye también, en primer plano, la dimensión del amor y el sentimiento, y no solo como un momento inferior o un peldaño ya superado. El amor romántico está al comienzo (con Margarita) y también al final de la obra (es precisamente aquello por lo cual Fausto se salva después de todo y logra entrar en el cielo).

Esa presencia palpitante e inédita en la obra de Goethe —comparado con Hegel— será sin duda su nota diferencial y original que en la segunda mitad de la década de 1830 le aportará a la formación filosófica del joven estudiante Marx un matiz insospechado y comúnmente soslayado. En esa dirección, la crítica goethiana del chato entendimiento ilustrado se torna por momentos aun más radical que la hegeliana. Una inapreciable tonalidad que para un rescate contemporáneo de Marx —desde un sesgo crítico de la razón moderna e instrumental y del pensar meramente calculador— no debería pasar inadvertida.

En esa perspectiva filosófica goethiana indudablemente praxiológica, el Espíritu de la Tierra invocado por Fausto —antes de la aparición en escena de Mefistófeles— tiene dos territorios preferidos para su inquieta morada: el "océano de la vida" y la "tormenta de la acción". De ahí que encontremos en Goethe (principalmente en la primera parte de la tragedia, aunque no solo allí) un humanismo naturalista y romántico —de herencia spinoziana, es cierto, aunque obviamente con un racionalismo muchísimo más matizado que el del pensador judío holandés—; y también influencias de Juan Jacobo Rousseau y Giambattista Vico. En ese humanismo suyo tan particular la vida auténtica y verdadera se identifica con la praxis que atraviesa la totalidad de lo real. Para la filosofía praxiológica de Goethe, vivir ya no consiste en contemplar —como sucedía con los griegos— sino en actuar. Pero su concepción de la praxis en la primera parte del *Fausto* (que sin duda adoptará Marx) es omniabarcadora de la totalidad de lo real. No se reduce únicamente a la construcción de herramientas —como en la concepción de Benjamín Franklin, según la cual "el hombre es un *toolmaking man*, un animal que fabrica herramientas" que, por ejemplo cita Marx en *El capital*—,[143] ni tampoco a la práctica laboral —como en el final de la segunda parte del *Fausto.*

Sin dejar de advertir la notable diferencia de perspectivas entre Marx y los griegos en lo que hace al "ocio creador"[144] (no así en relación con Aristóteles y su concepción comunitarista del "animal político" utilizada en la crítica a la abstracción del iusnaturalismo moderno en la introducción a los *Grundrisse),* es indudable que ese lugar central, privilegiado e inicial de Goethe en la antropología praxiológica marxiana permite superar cualquier posible reduccionismo de la noción de praxis. Ya sea tanto frente al pragmatismo como frente a la concepción moderna de un Benjamín Franklin.

En la segunda parte de la tragedia, donde el romanticismo antiespeculativo no desaparece sino que se une al clasicismo cultor de Grecia (a través de la unión de Fausto y de Helena, de la que nace como fruto Euforión, es decir, el símbolo del genio de la poesía moderna), el deseo y el proyecto de alcanzar la totalidad sigue en primer plano. Por ejemplo, recién bañado de su

---

143 Cfr. C. Marx, *El capital*, t. I, v. 1, p. 218.

144 Es innegable que los escritos de Marx expresan una concepción antropológica activista y praxiológica sumamente distanciada del ocio contemplativo de los filósofos de la Grecia clásica. Sin embargo, en el pensamiento de Marx convive, junto a su teoría del trabajo como praxis desalienante, una concepción libertaria que sitúa la verdadera libertad del ser humano más allá de la esfera material, por lo tanto, más allá del ámbito laboral (Cfr. C. Marx, *El Capital,* t. III, v. 8 p. 1044). Entre los discípulos que mayor atención prestaron a este componente, no siempre advertido en los escritos de Marx merece destacarse la obra precursora de Paul Lafargue, *El derecho a la pereza,* publicada originariamente en 1880 en el periódico *L'Egalité*. Este folleto recupera la crítica de Marx a la jornada laboral expuesta en el extenso capítulo de *El Capital* y, mientras canta loas al ocio creador y a la pereza obrera, cuestiona duramente la ideología productivista del "Progreso". Así sostiene Lafargue que "Nuestra época es, dicen, el siglo del *trabajo;* en efecto, estamos en el siglo del *dolor,* de la *miseria* y de la *corrupción* [...] todos han entonado nauseabundos cantos en honor del *dios Progreso,* el hijo mayor del *Trabajo".* (Ibídem, p. 18).

remordimiento por la muerte de Margarita gracias a la intervención de Ariel y a punto de comenzar su nuevo viaje, Fausto confiesa que su anhelo más íntimo consiste en *"aspirar sin tregua a la totalidad* de la más elevada existencia".

En cuanto al romanticismo, en la segunda parte, aunque matizado con el clasicismo, no desaparece, ya que Goethe sigue poniendo en palabras de un Fausto enamorado ahora de Helena la sentencia preferida de aquella corriente: "la poesía *debe salir del corazón".* Ese romanticismo también se expresa en su culto exaltado del frenesí vitalista de la juventud frente a la senectud. Aun así, Goethe no desprecia la ciencia ni la razón —él mismo se dedicó por años al estudio de la naturaleza, desde la alquimia hasta la teoría de los colores o de la evolución que esbozó genialmente. Eso no le impide, por medio de un Mefistófeles disfrazado de Fausto, criticar ácidamente la enseñanza escolástica universitaria, la teología y el dogmatismo de su época, así como el método analítico del racionalismo vacío del entendimiento (principalmente del discípulo de Leibniz, Christian Wolff).

Si la perspectiva de la totalidad, el vitalismo naturalista y panteísta y el romanticismo atraviesan la poética goethiana, la praxis será acaso su ángulo filosóficamente definitorio.

No solo porque Fausto repite una y otra vez en ambas partes de la tragedia que "el hombre necesita una incesante actividad" y que " la saludable fuerza creadora es hija de la eterna actividad", sino también porque la recurrente invocación a la actividad otorga pleno sentido al famoso pasaje donde Fausto retraduce a su "amada lengua alemana" el Nuevo Testamento:

> Escrito está: “En el principio era la Palabra”... Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la palabra; debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. Escrito está: “En el principio era el Pensamiento”... Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento lo que todo obra y crea?...Debiera estar así: “En el principio era la Fuerza”... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El Espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución, y escribo confiado: “En el principio era la Acción”.[145]

Que Fausto jamás se canse de declarar que "la diosa victoria es la diosa de toda actividad" y que "la acción es todo, la gloria es nada", se explica por el carácter antiespeculativo que atraviesa el conjunto de este humanismo praxiológico. De ahí que también formule amargos reproches —a pesar de su amistad con Hegel— a ese sujeto social increpado por el Marx de la última tesis sobre Feuerbach, los filósofos. "Porque allí [nos recuerda Mefistófeles catorce años antes de las célebres tesis marcianas] donde los fantasmas han tomado sitio, el filósofo es igualmente bien acogido. Para que la gente goce de su arte y favor, crea él al instante una

docena de nuevos fantasmas". En el mismo sentido, explicando el surgimiento de la Tierra, los volcanes y las montañas, declara Goethe —gran admirador no solo de Hegel sino también de Tales y los presocráticos—, por boca de Mefistófeles: "El filósofo no puede comprender tal cosa [...] El pueblo sencillo es el único que comprende sin dejarse extraviar en sus juicios".

En ese humanismo praxiológico y antiespeculativo que tanta adhesión y admiración despertará en el joven Marx, Mefistófeles es más que un personaje *partenaire de* Fausto. No solo es su gran acompañante a lo largo de todos sus viajes, sino que también se autodefine —impregnado de un aroma más que hegeliano— como "el espíritu de *la contradicción*", como "*la Nada,* que al igual que el fuego todo lo devora y consume", como "el espíritu *que niega* y con harta razón, pues todo lo que existe merece ser aniquilado". Espíritu de la negatividad radical —la misma que el Marx de *El capital* caracterizaba como el carozo del método dialéctico—, Mefistófeles declara en la segunda parte de la tragedia con festivo y alegre talante que "*la contradicción anida en la razón*".

Si Fausto representa en la obra el impulso praxiológico, Mefistófeles —hijo del Caos y de la Noche— expresa la indomable contradicción y la negatividad cósmica. Pero, paralelamente, en su personaje se anudan condiciones históricas muy determinadas. De ahí que sea al mismo tiempo un espíritu-fantasma de origen medieval pero que recién cobra vuelo y se desarrolla plenamente solo en la modernidad.

Goethe toma la decisión de volcar en él la gran metáfora del surgimiento de la modernidad y el capitalismo. Por eso su figura declara sentirse completamente extraña ante el mundo griego: "Las descaradas esfinges, los impudentes grifos, y qué sé yo cuántos otros seres rizados y alados se reflejan en el ojo, por delante y por detrás [...] Cierto es que nosotros también somos indecentes de corazón, pero encuentro a lo antiguo demasiado a lo vivo, *habría que sujetarlo al gusto más moderno*". En tanto emblema de la modernidad burguesa, Mefistófeles —ayudante del diablo como en el *Fausto* de Marlowe— aparece en la segunda parte sugestivamente disfrazado del genio de la avaricia. Y de este modo se convierte nada menos que en... el creador del dinero como papel moneda y en el gran manipulador del oro. De ahí que el ayudante de Satán sea equiparado por Goethe en la segunda parte con la mercancía dineraria, mientras que en la primera era homologado con Pluto —dios de la riqueza para los griegos, equivalente al Mammon de los sirios, que también aparece en la obra.

La modernidad irreductible de Mefistófeles, a pesar de que exteriormente el personaje está magistralmente elaborado como un fantasma medieval repleto de hechicería, reaparece por doquier en toda la obra. Por ejemplo, en una de las tantas figuras / escenas del viaje fáustico el ayudante del diablo —refiriéndose a los ejércitos dispuestos para la batalla— observa irónica y

145 Cfr. J. W. Goethe, ob. cit., primera parte, p. 56

sarcásticamente que: "Allí estaban ellos a pie, a caballo, *cual si fueran todavía señores de la tierra. En otro tiempo eran caballeros, reyes, emperadores, y al presente no son más que vacías conchas de caracol,* con las cuales se ha engalanado mucho más de un fantasma haciendo resurgir vivas a la Edad Media". La contraposición entre ese "otro tiempo" en el que se desarrolla gran parte de la trama poética y el tiempo vital propio y específico de Mefistófeles, es decir, el del capitalismo, articula ese conjunto de reflexiones en absoluto inocentes del compañero de Fausto.

Y así vamos llegando entonces a las últimas escenas de "la obra hermana" de la *Fenomenología,* donde nos encontrarnos de nuevo con un Mefistófeles que además de empujar permanentemente a Fausto a la acción —ahora sobre la naturaleza— y de crear el papel moneda nos explica el surgimiento del capitalismo comercial: "quien tiene la fuerza, tiene también el derecho. Tiénese en cuenta el *qué y* no el *cómo*. O yo no sé nada de navegación o *guerra, comercio y piratería* son tres en una, imposibles de separar".

La herencia de Goethe y Hegel en la praxis y el trabajo desalienado de Marx

Con gran acierto Antonio Gramsci había destacado en sus cuadernos carcelarios que más allá de la eventual genialidad de Marx lo más productivo y perdurable de su obra reside precisamente en la gigantesca síntesis que logró entre las grandes corrientes culturales, filosóficas, científicas y políticas de su tiempo. Recurriendo a la " traducibilidad" de esas corrientes, Marx pudo conjugarlas con estilo y brillo inigualables.

En la trama genética y específicamente filosófica de esa inmensa red sintética sobresale sin duda la gigantesca e imponente obra de Hegel. Junto a Feuerbach fue, para la consagración dogmática sancionada como hermenéutica "oficial", el más conocido y discutido de todos sus afluentes. Aunque, como ya señalamos, no fue el único. Junto a él también está grabada la profunda y por largo tiempo silenciada huella de Goethe. Empecemos entonces con este último para retomar luego la herencia y los avatares de Hegel en relación con Marx.

Sabido es que Goethe era un cultor tanto de Homero como de William Shakespeare (y de su maestro Christopher Marlowe, a su vez influido por Nicolás Maquiavelo). Incluso introduce en su *Fausto,* sin mayor necesidad e ilación con la trama y solo a modo de homenaje póstumo, personajes célebres de Shakespeare como Oberón, Titania y Puck. Como si sus reiterados gestos de admiración no bastaran, fue además uno de los principales intérpretes de la obra del gran dramaturgo isabelino incorporándolo a *La misión teatral de Guillermo Meister* —mediante un personaje que va a representar en escena a Hamlet. Ambos, Goethe y Shakespeare, supieron conquistar la admiración incondicional de otro grande, Carlos Marx.

En la casa de la familia Marx se rendía culto tanto a Shakespeare como a Goethe. Los dos estarán presentes, aquí y allá, abierta o implícitamente no solo en su vida cotidiana sino también en la obra del autor de *El capital*. Pero sus respectivas presencias cobrarán muy diversos modos y conllevarán —esto es lo fundamental para nosotros— consecuencias teóricas para la filosofía de la praxis dotadas de un peso específico marcadamente diferencial.

Si la escolástica "marxista" redujo el surgimiento de la filosofía de Marx únicamente a Hegel y Feuerbach, una alternativa hermenéutica —no menos unilateral— desplazó ese eje a Shakespeare. No estamos pensando solo en Jacques Derrida y su último y más que sugerente intento por recolocar a Marx justo en medio de la euforia neoliberal de los años 90— en el centro del debate filosófico contemporáneo.

Mucho antes que él (en 1981), José Sazbón se había detenido en la pista perdida de Shakespeare para descolocar —por cierto, en un intento no desprovisto de justeza, sutilidad ni elegancia argumentativa— la provocadora clasificación althusseriana que dividía la obra de Marx en dos campos incomunicados (antes y después de la "ruptura epistemológica"). Frente al esquematismo althusseriano, Sazbón insistía en que los trabajos juveniles y maduros de Marx sí "podían ser barajados" —más allá de la vigilancia epistemológica que los oponía entre sí. Y agregaba que la condición de posibilidad de la unicidad de la obra de Marx reposaba... ¡en Shakespeare! Una hipótesis de lectura no menos provocadora que la de Althusser. El isabelino le habría dado a Marx la "unidad de su paradigma" a través de la recurrencia en sus textos —los marxianos— de la fijación unánime de sus figuras, temas centrales, metáforas cruciales y conceptos axiales: "Karl [Marx] parte pues —nos dice Sazbón— de la contradicción hegeliana pero la corrige sustancialmente en la misma medida en que la subsume bajo el paradigma dramático de Shakespeare". Este último sería en su opinión "esa voz subterránea que *dictaba a Marx su prosa más ferviente"* mientras que Hegel representaría el papel de "conductor metafórico" al reinscribir a Shakespeare en Marx.

La presencia ampliada de Shakespeare, que pretende destacar Sazbón, es irreprochable, aunque su propuesta de concebir la "unidad del paradigma marxiano" en función de las metáforas y temas del dramaturgo británico resulte más que aventurada y exagerada. En cuanto a las grandes metáforas del autor de *Hamlet* es indudable que efectivamente operan desde lugares clave en los escritos de Marx. No solo "el viejo topo" zapador y subterráneo invocado tanto en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* como en el "Discurso en el aniversario de *The People's Paper"* ocupa el primer plano de la escenografía marxiana sino también el "fantasma-espectro" del padre de Hamlet que presagiaba en la obra "alguna extraña erupción en el estado" *(Hamlet,* acto I, escena primera), reaparece luego transmutado bajo la figura del amenazante comunismo, desde la apertura misma del *Manifiesto* que también vaticinaba una

nueva erupción. Por no mencionar *El capital,* en cuya prosa vuelve a asomar sin permiso la cola del diablo, con una paráfrasis de *El mercader de Venecia.*

Pero donde realmente se produce el gran asalto shakespeareano al hilo discursivo de Marx es en *los Manuscritos.* Allí Marx, analizando el dinero, reproduce un larguísimo fragmento del *Timón de Atenas,* que en la interpretación de Derrida expresa la "cólera de un profeta judío" contra la prostitución ante el oro —y del oro mismo:

¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?
El oro torna blanco al negro; al feo, hermoso;
Virtuoso, al malvado; al anciano, mancebo;
Valeroso, al cobarde; y noble, al ruin.
El oro... aleja al sacerdote del altar
y retira la almohada bajo la cabeza del enfermo.
Este áureo esclavo ata y desata
vínculos consagrados; bendice al maldito;
hace amable la lepra; honra al ladrón
y le da rango, poder y preminencia
en el consejo de los senadores.
Conquista pretendientes
a la viuda provecta y corcovada;
es como un bálsamo que rejuvenece
y pinta con los colores de la primavera
a los pacientes de pútridas lacerías
arrojados con asco de los lazaretos.
¡Oh, maldito metal,
vil ramera de los hombres,
[también traducido como "puta común del género humano"]
simiente de discordia entre los pueblos!

Y más adelante [escribe Marx, para seguir transcribiendo]:

¡Oh, dulce regicida, noble cizaña
entre padres e hijos! ¡Brillante corruptor
del más puro lecho de himeneo!
¡Oh, valeroso Marte!
¡Oh, novio eternamente joven y adorado,

fuego ardiente que derrite la sagrada nieve
en el casto regazo de Diana!
¡Oh, deidad visible,
que unes en abrazo los dos polos
Y los haces besarse!
¡Que hablas todas las lenguas
y convences a todos!
¡Oh, piedra de toque de los corazones!
¡Piensa que tu esclavo, el hombre, puede rebelarse!
¡Ojalá tu fuerza se aniquile, confundiéndolos a todos,

y que las bestias se adueñen de este mundo![146]

Este extenso fragmento de Shakespeare reaparecerá a su vez en *La ideología alemana*, en *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El capital.* Como a partir de él Marx identificó dos notas centrales en el dinero, que mantendrá a lo largo de toda su producción teórica —1) el dinero es "el dios visible", y 2) es "la puta universal" que cancela las diferencias— Sazbón extrae como conclusión que el *Timón de Atenas* unifica y articula el discurso marxiano disolviendo el supuesto "corte" que Althusser pretendió introducir entre su juventud y su madurez. Aunque totalmente correcta en lo que atañe a las conclusiones que acerca del dinero Marx extrae de los versos de Shakespeare, semejante proposición acerca de la unificación general de su discurso alrededor de este fragmento padece de una inflación explicativa desmesurada e inaceptable. ¿Cómo articular en torno a él, para dar solo dos ejemplos, el descubrimiento fundamental —tardío, por cierto— del trabajo abstracto entendido como sociabilidad indirecta *post festum* y eje del fetichismo de la mercancía o la diferencia también esencial que Marx descubrió mucho después entre los conceptos de trabajo y fuerza de trabajo?

Dejando a un lado semejante deslumbramiento por la presencia de Shakespeare en Marx —totalmente comprensible e incluso compartido por nosotros a la hora de dislocar el esquematismo cientificista althusseriano, pero injustificado en cuanto a explicación del conjunto de la obra y de la filosofía de la praxis—, lo que aquí nos interesa discutir es la segunda tesis que Sazbón infiere de esta primera. Como antes de reproducir en sus *Manuscritos de 1844* el texto de Shakespeare, Marx vuelca en sus trabajos de París un fragmento previo, perteneciente al *Fausto* de Goethe, Sazbón deduce de allí que "es Shakespeare quien orienta tendencialmente su lectura de Goethe".

El fragmento de Mefistófeles que Marx toma de la primera parte del *Fausto* es el siguiente:

¡*Qué diablo! Manos y pies,*
cabeza y trasero, todo es tuyo.
Y ¿acaso todo aquello que disfruto
es, por ello, menos mío?
Si puedo pagar seis yeguas,
¿acaso sus fuerzas no son mías?

---

146 Citado por Marx. Cfr. C. Marx, "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", *Escritos de juventud*, México, pp. 641-642. [(Hemos corregido la puntuación original de la traducción para esta edición *(N. de la E.)]*

Cabalgo sobre ellas, como un hombre
que dispusiera de veinticuatro piernas.

Aquí Marx anota más abajo que Goethe alude a que "mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de quien lo posee". El fragmento del *Fausto* le sirve entonces para explicar esa inversión alienada entre las cualidades del dinero y las del hombre. Inversión del sujeto y del objeto que en esa época ya había visualizado y criticado en el logicismo de Hegel, vía Feuerbach.

Aunque Marx cite el fragmento de Goethe para explicar a continuación el de Shakespeare, eso no significa —como sugiere por lo bajo Sazbón— que la presencia de Goethe en la obra de Marx ocupe apenas un lugar fragmentario y sumamente colateral.[147] Es absolutamente cierto que: a) *Shakespeare* le proporciona a Marx en los *Manuscritos* la descripción plásticamente más acabada de la contradicción que encierra el dinero como relación social y b) más tarde, en los escritos políticos también le cede, como préstamo, la metáfora del lugar fantasmagórico que asumen los contendientes de la lucha de clases contemporánea (el "fantasma" del comunismo *versus* la sociabilidad espectral del "fantasma" fetichista mercantil capitalista, metáfora que Sazbón solo analiza para el comunismo sin extenderla, inexplicablemente, al ámbito del valor y el trabajo abstracto que en Marx también semeja un espectro, aunque no cite a Shakespeare).

Pero también es cierto —y esto es lo que torna injustificada la segunda conclusión sobre la supuestamente "episódica" y "fragmentaria" presencia del autor del *Fausto* en Marx— que *Goethe ya le había acercado,* mucho antes de la redacción de los *Manuscritos,* los dos núcleos duros que, como germen, articularon desde el comienzo estudiantil su inclinación hacia la

147 Cfr. José Sazbón, "El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare", *Cuadernos Políticos*, no. 28, pp. 88-103. Allí, justificada y comprensiblemente deslumbrado —mucho antes que Derrida– ante la impactante huella en Marx del dramaturgo isabelino, Sazbón lamentablemente se extiende en sus conclusiones y arriesga sin demasiada ventura: "Más revelador aun es contrastar la autoridad de Shakespeare, que preside la obra de Karl [Marx], con otras autoridades que también lo guían, aunque *de un modo episódico y fragmentario*: Dante, Goethe, Sófocles". (Ibídem p. 100.)
En Argentina, una hipótesis de lectura en torno a la relación entre Marx y Goethe alternativa a la de Sazbón puede encontrarse en Ernesto Giudici: "Marx, Bolívar y la integración latinoamericana", *Icaria*, año III, no. 8, pp. 6-16. Por ejemplo, allí decía Giudici que: "A favor del Hegel que el marxismo sistematizado encajó en el método marxista se desconoció la influencia que, en mi opinión, tuvo Goethe sobre el pensamiento de Marx. Esto está expresado ya en las cartas que Marx dirige a su padre. *La 'praxis' de Marx es goethiana, no hegeliana*. Y si se parte de la actividad histórica concreta, que es siempre lo 'actual', la Idea o la Materia en general quedan, a lo más, en un segundo orden". (Ibídem, p. 10.) A idéntica conclusión había arribado también Giudici en su *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*.
También en nuestro país, aunque muchos años antes que ambos —Sazbón y Giudici— Aníbal Ponce había tratado de rastrear históricamente en *Humanismo burgués y humanismo proletario* la herencia del humanismo práctico recogida por Carlos Marx llegando... hasta Shakespeare. No obstante, aquella certera intuición de Ponce nunca llegó a recortar las innumerables metáforas cruciales que afloran en la prosa marxiana. (Cfr. Aníbal Ponce, *Obras completas.)*

filosofía de la praxis: la categoría de totalidad (aun antes de conocer a Hegel) y la *necesidad de superar la especulación para pasar a la acción.*

Aunque puntualmente en esa página citada de los *Manuscritos* el fragmento de Goethe preceda a modo de "introducción" al de Shakespeare, resultaría erróneo suponer que solo a partir del "paradigma" shakespereano Marx leyó y utilizó a Goethe.

Por el contrario, si no olvidamos que el historicismo de Marx también está sometido a la historia y que por lo tanto su filosofía también tiene una génesis que debe ser explicada de manera profana y sin hagiografías petrificantes, la conclusión a la que arribamos es más bien otra. Marx fue un científico, un político y un filósofo al mismo tiempo pero también fue... —perdón por el pecado de pronunciar tan imprudentes blasfemias— un ser humano. Su pensamiento adquirió a lo largo de su vida intelectual tanta solidez y sistematización que muchas veces hizo olvidar a sus apresurados epígonos que la producción teórica y la biografía son inseparables en una misma persona. Únicamente la biografía de un individuo jamás podría explicar la especificidad del conocimiento que aporta, por ejemplo, *El capital,* pero sin la biografía tampoco se explica la génesis histórica de semejante reflexión.

Para explicarnos las complejas condiciones históricas, políticas y biográficas que debió sortear esa primera recepción marxiana del autor del *Fausto,* no se nos debe pasar por alto que Goethe había tenido una relación más que fuerte con la política estatal de Weimar, en un país donde el judaísmo —por decirlo con un eufemismo— siempre fue mirado con sospecha... En ese sentido encontramos en el *Fausto* dos inauditas y bochornosas reservas explícitas de Goethe frente al judío que "no guarda contemplaciones, suministra anticipos que comen por adelantado año tras año".

Sin embargo, ello no fue obstáculo para que el joven Marx quedara deslumbrado con la fuerza de su poesía y del pensamiento más íntimo que esta expresaba. El humanismo praxiológico y activista de Goethe desataba energías tan impetuosas que incluso arrastraban en su marejada ese tipo de observaciones tan poco agraciadas y felices. Esa es probablemente la mejor razón por la cual aquellas injustificadas reservas de Goethe hacia el judaísmo no empañaron el ardor ni la adhesión con que lo adoptó entusiastamente el joven Marx, de origen judío e incluso proveniente de una familia de rabinos. Vínculo que casi todos los biógrafos —desde Mehring y Cornu hasta Lefebvre, con la saludable excepción de Riazanov [Goldendach] que, como Marx, también provenía del judaísmo— siempre han tratado de minimizar aludiendo a la conversión semiforzada de su padre al protestantismo, en 1824.

A pesar de que Marx no había crecido espiritualmente en la cultura judía y aunque de su papá Enrique Marx recibió la formación cultural universalista propia de un judío asimilado, el joven pensador nunca fue ajeno a la comunidad judía de Alemania. No solo por su inicial

relación con Bruno Bauer, que originará más tarde uno de sus mejores trabajos: *La cuestión judía,* sino también porque, además, "mantenía relaciones con la comunidad judía de Tréveris. Los judíos —nos informa Riazanov— enviaban frecuentemente peticiones para solicitar la desaparición de diversas medidas humillantes. Por solicitud de sus parientes próximos y de la comunidad de Tréveris, Marx, que entonces tenía veinticuatro años, escribió una de esas peticiones".

Después de todo el genio de Goethe —como en su momento lo hiciera Federico Nietzsche, a pesar del antisemitismo de su hermana— también había marcado con fuego a todos sus compatriotas, los alemanes. "Sin duda transcurrirán algunos siglos —decía Goethe— evaporando inmediatamente cualquier sospecha de patrioterismo germano, para que de ellos pueda decirse: 'Eran, entonces unos bárbaros, pero de eso hace ya mucho tiempo'." Con idéntica intención, también en el *Fausto* ponía en boca de un bachiller el siguiente juicio irónico y condenatorio: "En alemán, miente uno cuando se muestra cortés". Sin duda al joven Marx, que durante toda su vida festejó y compartió cualquier condena del atraso y el provincianismo patriotero alemán, esos juicios goethianos lo deben haber puesto más que contento. Quedaba allanado el camino.

Frente a la hipótesis de Sazbón, decíamos que la incidencia de Goethe en su pensamiento viene entonces desde mucho antes de los *Manuscritos de 1844*. La encontramos ya desde sus iniciales poesías a Jenny (la Margarita del joven y locamente enamorado Marx) cuando contaba solo con 18 años y aún no había conocido a su entrañable amibo Engels, a su maestro Hegel ni, por supuesto, tampoco a Feuerbach.

Según los principales biógrafos de Marx, sus poesías juveniles tienen un interés más biográfico que literario. "A pesar de su título —afirma por ejemplo Augusto Cornu— estas poesías se parecen muy poco a las de Enrique Heine [amigo de Marx], y su valor literario es nulo". Mijail Lifshitz caracteriza sus primeros intentos poéticos como "muy débiles, salvo pocas excepciones". Por su parte, Franz Mehring fue aun más terminante que estos dos con aquellas poesías: "En una palabra, son amorfas en todo el sentido del término". Incluso el propio Marx las tenía por "pecados juveniles", y, según su hija Laura le contó a Mehring, cuando los Marx hablaban algunas veces de ellas lo hacían siempre en broma.

Pero no se trata aquí de sopesar la capacidad y el talento literario o los dones poéticos de Marx. El mayor interés que desde nuestro actual punto de vista tienen esas poesías reside en la concepción estética y filosófica del mundo que expresan, justo en el momento de la génesis de la vida intelectual adulta de Marx y su ingreso en el terreno de las grandes concepciones del mundo.

Según Cornu, esas poesías juveniles son "poemas de *un romanticismo,* chato, trivial y convencional". Pero precisamente he ahí la clave del asunto... el romanticismo. En ese sentido, Lifshitz reconoce que

> Marx se esforzó constantemente por reprimir en sí la inclinación hacia la creación poética. Sin embargo, las tentaciones de la poesía romántica no lo abandonarán tampoco más tarde [...] *En el primer período de su vida intelectual independiente, Marx se entrega completamente al romanticismo y su* actitud es extremadamente opuesta a Hegel [...] El romanticismo tiene en él —agrega Lifshitz, dando certeramente en el centro del blanco— una coloración radical.

Ese romanticismo praxiológico no es un romanticismo reaccionario o conservador sino justamente "radical". Un romanticismo... de entonaciones goethianas —agregamos nosotros— que a partir de la huella indeleble del *Fausto* conlleva un insoslayable y característico impulso praxiológico, completamente ausente en otros románticos, a los que el Marx maduro demolerá impiadosamente, tanto política como estéticamente, por encubridores del egoísmo burgués y por reaccionarios (como "el vanidoso" Chateaubriand o "el cultor del genio" Thomas Carlyle, para mencionar solo algunos).

Es sumamente plausible que en el aroma romántico que con su crítica radical de la modernidad capitalista se expande más tarde e impregna subterráneamente textos centrales de su reflexión madura —como el pasaje sobre el arte antiguo en tiempos modernos de los *Grundrisse* o la respuesta a Vera Zasulich sobre la comuna rural precapitalista— nos encontremos con un eco lejano pero nunca completamente apagado de este inicial y juvenil romanticismo radical. Un romanticismo soslayado, vituperado y recortado por la versión "oficial" (la del DIAMAT) que empecinadamente quiso emparentar a Marx con la tradición ilustrada y liberal del siglo XVIII. Pero también por el intento unilateral de destacar la inocultable presencia de Shakespeare a costa de soslayar o minimizar la de Goethe.

Ese primer impulso goethiano hacia la praxis será entonces definitorio, de ahí en adelante Marx lo adoptará para no abandonarlo jamás. Constituirá el núcleo incandescente, el nutriente central de su filosofía, aunque tome luego una incomparable sistematización conceptual lógico-dialéctica (vía Hegel), adopte la escenografía del drama isabelino (vía Shakespeare) y se exprese en otros niveles de la reflexión (vía la crítica antifetichista de la economía política y el ejercicio de la praxis política a través de la Internacional).

En cuanto a esa ardorosa adhesión juvenil a Goethe, la podemos encontrar en su máximo esplendor por ejemplo en su "Soneto final a Jenny", una de las poesías de 1836 —ocho años anteriores a los *Manuscritos* de París y siete a la *Crítica de la filosofía del derecho*— que dice así:

Envuelto audaz en vestiduras de fuego,
iluminado el orgulloso corazón,
dominante, libre de yugo y atadura,
avanzo a paso firme por amplios dominios,
arrojo ante tu faz el dolor,
¡y como árbol de la vida nacen sueños![148]

Junto a la referencia del "orgulloso corazón" que rompe sus ataduras —uno de los infaltables motivos en la poesía romántica del *Sturm und Drang* [tempestad e ímpetu], el gran lema romántico— estos versos también invocan "el árbol de la vida" que el Mefistófeles ghoethiano utiliza como antítesis práctica frente a la seca y árida teoría libresca cuando aconseja en el *Fausto* a un joven estudiante diciéndole que "toda teoría es gris, querido amigo, y verde *el dorado árbol de la vida".*

Pero la inspiración goethiana resalta aún más en otra de aquellas poesías dedicadas por el estudiante Marx desde Berlín a su novia secreta (después de no verla y de no recibir correspondencia suya durante largo tiempo):

No puedo realizar en la calma
lo que se impone a mi alma
y, huyendo de las comodidades y el reposo,
me precipito siempre al combate.
Querría conquistar todo *lo que otorgan los dioses,*
explorar intrépidamente el dominio de las ciencias,
afirmar mi maestría en la poesía y en el arte.
Hay que atreverse a emprenderlo *todo,*
sin tregua ni descanso,
huir de la apatía que nos aparta de la voluntad y de la acción,
no refugiarse en estériles meditaciones
y no doblegarse virilmente bajo el yugo,
pues siempre nos quedarán el deseo
y la esperanza que nos llevan a la acción.[149]

Recordemos que en la tragedia de Goethe Fausto expresaba su anhelo más íntimo con estas palabras: "¡Si pudiera *saber* lo que contiene el mundo en sus entrañas, asistir al espectáculo de toda *actividad,* sorprender el secreto de la fecundación, y *no hacer tráfico de palabras huecas!".* El inquieto deseo fáustico de saber, de arremeter sin temor hasta alcanzar

148 Reproducida en Mijail Lifshitz, *La filosofía del arte de Karl Marx*, p. 17.
149 Reproducida en Augusto Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels*, t. I, p. 114.

la totalidad, de abandonar las especulaciones estériles y de entregarse con prisa a la acción inunda toda la escritura juvenil de Marx. No importa aquí si lo hace con mayor o menor brillo y fortuna poética —esto es, para la hipótesis que queremos demostrar, intrascendente—, el hecho es que *la concepción filosófica* que guía su pluma es la misma que la de Goethe.

Es entonces indudable que en este primer Marx resuenan inflamadas por el ardoroso amor juvenil a su Margarita (es decir, Jenny von Westphalen) las palabras proféticas de Fausto, en una entonación que nada le costará al lector descubrir en la raíz de la famosa tesis XI sobre Feuerbach: "Los filósofos no han heco más que *interpretar el mundo* de diversos modos, pero de lo que se trata es de *transformarlo".* En este poema de Marx, que sin ambigüedades reclama abandonar "las estériles meditaciones" para pasar por medio de "la voluntad" de una vez por todas a "la acción", está en germen el núcleo central de la undécima tesis sobre Feuerbach, en momentos en que su redactor aún no había leído ni a Hegel ni a Feuerbach, sino... ¡a Goethe!

Si esta undécima tesis ha sido —con justeza— adoptada como la clave de bóveda de la filosofía de la praxis, no sería desproporcionado atribuirle a Goethe (sin por ello disminuir la importancia de Hegel, por supuesto) un lugar inexplicable e injustamente "olvidado" en tanto fuente central de inspiración filosófica marxiana.

Otra prueba de que este joven Marx —mucho más joven aún que el siempre citado de los *Manuscritos*— era no solo un lector casi fanático de Goethe sino también que se identificaba plenamente con los personajes del *Fausto,* es una carta que su preocupado padre le envía increpándolo por no "disciplinarse" de una vez por todas en el estudio de la jurisprudencia que él había visto como la carrera más prometedora para su hijo.

> A veces —le escribe apesadumbrado Enrique Marx a su hijo el 2 de marzo de 1837— no puedo defenderme de ciertas ideas que me afligen y me inquietan, como sombríos presentimientos. Me veo invadido de repente por la duda, y me pregunto si tu corazón está de acuerdo con tu inteligencia y tus cualidades intelectuales, si es accesible a los tiernos sentimientos que constituyen aquí una fuente tan grande de consuelo para un alma sensible, y si *el singular demonio que se ha apoderado manifiestamente de tu corazón* es el espíritu de Dios o, por el contrario, *el de Fausto.*

La impactante referencia a Fausto en la queja y el reproche paternos no constituye ni una anécdota fortuita ni una metáfora a vuelapluma. Pocos meses antes de esta carta, el joven Marx también le había enviado a su padre (después de hacerle llegar varios cuadernos a Jenny) un conjunto de poesías y epigramas líricos y satíricos. En ellos se burlaba de la literatura de entonces, a sus ojos chata y mediocre.

> Como representantes del humanismo y del progreso —explica en su biografía Cornu— *les opone a Goethe y a Schiller y* los defiende contra sus detractores, pequeñoburgueses limitados y pietistas que reprochaban a Schiller su idealismo y a Goethe su panteísmo [...] Esos epigramas, en los que se expresa *la admiración del joven Marx por los grandes clásicos de la literatura alemana,* en quienes ve los representantes del *humanismo alemán moderno*, son testimonio de su aversión por el pietismo reaccionario y el espíritu limitado de los pequeñoburgueses.

Entre esos escritores que critica duramente el joven Marx se encontraba "casualmente" un autor menor que parodiaba con su moralina el *Guillermo Meister* de Goethe. La profusa y diseminada presencia de Goethe en esos encendidos epigramas estéticos y filosóficos contextualizan y explican entonces la amarga referencia metafórica de la carta paterna al "espíritu demoniaco de Fausto" que se había apoderado de su hijo y le impedía "encarrilarse" en la carrera imaginada y planeada de antemano por la familia.

Ese estremecimiento vital que lo atravesó íntimamente desde el comienzo de su vida intelectual (mucho antes de ser seducido por las categorías hegelianas, no así por su prosa que según la carta a su padre de 1837 siempre le costó digerir, o aun de haber sufrido el "encontronazo" teórico con la economía política inglesa y el movimiento obrero francés) guiaría posteriormente sus proclamas e invocaciones a "transformar el mundo", vincular la filosofía con la vida práctica y abandonar la mera erudición libresca en aras de una concepción del mundo que se hiciera "carne en las masas".

Esa impronta juvenil goethiana le permitirá a Marx elaborar una noción de praxis radicalmente ajena y opuesta a la del pragmatismo —con la que erróneamente muchos la emparentan— pues la categoría marxiana jamás se limita al mundo de la seudoconcreción y del sentido común burgués, terreno donde encuentra su feliz sentido lo "útil" y lo "práctico" tan mentado por esa rama de la filosofía norteamericana. Por prolongación, también le servirá más tarde como reaseguro frente a la concepción productivista de Benjamín Franklin —que harán suyas la socialdemocracia y el stalinismo— pues para Marx la praxis no es jamás asimilada de manera causalmente lineal y exclusiva al mundo fabril de la industria, la fabricación de herramientas y el experimento.[150]

---

150 Retomando esa misma dirección crítica olvidada, señalaba Benjamin: "El conformismo, que desde el comienzo hizo su hogar en la socialdemocracia, no solo está adherido a su táctica política, sino también a sus representaciones económicas. Esta es una de las causas de su colapso ulterior. Nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje del torrente con el cual creía estar nadando. *De allí no había nada más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril, que se hallaba en la corriente del progreso técnico, representaba (por sí solo) una acción política*. La vieja moral protestante del trabajo celebraba en los obreros alemanes, bajo especie secularizada, su resurrección. El programa de Ghota

La praxis marxiana, como la de Goethe, aspira a fundir la teoría con la práctica y la filosofía con el mundo de la vida, en una unidad superior donde el hombre rencuentra su vínculo con la naturaleza. Esa es probablemente una de las fuentes olvidadas del "comunismo como humanismo naturalista" que Marx expresa en los *Manuscritos de 1844* y que no solo responde al ideario materialista de Ludwig Feuerbach sino también al humanismo naturalista de Goethe. Esa matriz compleja será la base en la que se insertará la vinculación perseguida por Marx entre la concepción del mundo y la política a través de la historia, sintetizada magistralmente en la introducción a la *Crítica de la* Filosofía del derecho *de Hegel* de 1843 (y relaborada en detalle por los cuadernos carcelarios gramscianos).

Pero la presencia de Goethe no quedó reducida a un pasajero ardor juvenil. Por ejemplo, remarca Lifshitz que "de los poetas de la época moderna, Marx situaba a Goethe en el pináculo. Liebnecht relata la gran identificación de Marx con el *Fausto".* Resumiendo esa presencia permanente, agrega más adelante Lifshitz que "en lo que se refiere a Goethe, para Marx y para Engels era el Hegel de la poesía mundial".

El parangón entre Goethe y Hegel en el pensamiento de Marx que traza Lifshitz no constituye una exageración. Recordemos que Marx recurrió también al verso de Goethe para redondear y pulir, con la elegancia habitual de su pluma, el remate final del artículo "La dominación británica en la India", el mejor resumen del primer paradigma —modernista y eurocéntrico— del *Manifiesto* (que abandonará en la década de 1860). (Véase más adelante "Marx en su [Tercer] mundo".)

Pero lo interesante es remarcar aquí cómo Goethe y su concepción de la historia entendida como un proceso "progresista y necesario" se encuentran presentes en ese fragmento y le sirve a este Marx anterior al cambio de paradigma para justificar la dominación de Inglaterra en la India, mientras la cuestionaba solo en términos morales y éticos. Los versos con los que Marx terminaba ese artículo, extraídos de "A Zuleika" (En *Diván de Occidente y Oriente)* decían:

Si nos torturase esta pena,
¿Quién lamenta los estragos
si los frutos son placeres?

---

ya lleva huellas de esta confusión [...] Este concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo, no se detiene largamente en la pregunta de cómo han de contar los obreros con el producto del trabajo mientras no puedan disponer de él. Solo quiere percibir los progresos de la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad". (Cfr. W. Benjamin, "Tesis XI", en *Sobre el concepto de historia*, p. 56.
Estas son algunas de las razones por las cuales la categoría de praxis, alrededor de la cual gira la reflexión y la práctica política de Marx, no equivale entonces únicamente al trabajo productivo y fabril,

¿No aplastó miles de seres

Tamerlán en su reinado?

Ninguno mejor que ellos para resumir apretadamente una filosofía de la historia universal —notablemente emparentada con la "astucia de la razón hegeliana"— asentada en el progreso y la necesariedad del devenir histórico.

Un año después de escribir aquel célebre artículo sobre la India, el 3 de mayo de 1854, le envía una carta a Engels en la que reaparece una vez más —casi veinte años después de sus primeros poemas a Jenny— el autor del *Fausto:* "En mis momentos de solaz, practico ahora el español. He comenzado por Calderón. De su *Mágico prodigioso* —el *Fausto* católico— Goethe ha utilizado no solo ciertos pasajes, sino también la disposición de escenas enteras, para su *Fausto".*

Que casi veinte años después de su inicial acercamiento al *Fausto,* el autor de *El capital* siguiera teniendo presente la obra se torna inteligible porque, como con los dramas de Shakespeare, Marx sabía casi de memoria la obra de Goethe. Y no solo el *Fausto.* Por ejemplo, le escribe a F. Lasalle el 19 de abril de 1859 acerca del *Götz de Berlichingen* (nombre de un caballero alemán que participó en las guerras campesinas y que luego Goethe tomó como eje de una de sus obras). En esa carta critica al personaje histórico real: "En este *tipo miserable* [subrayado de Marx] está, en su forma adecuada, el trágico antagonismo de los caballeros contra el emperador y los príncipes, y por eso Goethe ha hecho de él, justificadamente, un héroe". Este juicio cobra sentido en la comparación que Marx hace allí entre el tratamiento goethiano de aquel caballero con el que Lasalle hizo en *Franz von Sickingen*, titulo de un drama de Lasalle criticado por Marx.

Su amor juvenil por la obra y el pensamiento de Goethe se mantuvo entonces incólume a lo largo de los años. No solo lo encontramos en su correspondencia y sus artículos periodísticos, entremezclado con los temas más diversos y variados. Así también más tarde, en "Confesión" (un cuestionario que Marx le respondió a mitad de los 60 a su hija Laura), mencionaba a Goethe como uno de sus tres grandes poetas favoritos. Los otros dos eran, por supuesto, Shakespeare y Esquilo. (Véase apéndice IV.)

También en *El capital,* como no podía ser de otra manera, encontramos intercaladas —sin cita explícita— referencias expresivas correspondientes al Fausto. Por ejemplo, aquella donde el capitalista utiliza irónicamente palabras de este último frente al descubrimiento de que la fuerza de trabajo produce más que lo que ella misma vale —sin cometer por eso injusticia..., aclara Marx. Ante el descubrimiento de tal hecho "mágico", presupuesto de la extracción del

---

como sostienen quienes pretenden aprisionarlo en las pegajosas mallas de la modernidad capitalista europea.

plusvalor, la figura del capitalista que dibuja Marx responde lacónicamente "me hace reír", expresión que Goethe había puesto en boca de Fausto ante la primera aparición de Mefistófeles —bajo la figura de un estudiante metamorfoseada a partir de un perro— (Fausto, primera parte, gabinete de estudio). También Marx utiliza allí una comparación metafórica en la que equipara el automovimiento del capital (valor que se valoriza a sí mismo y genera, mediante el uso de trabajo impago, un plusvalor) con una rata "que tiene en su cuerpo el amor", estribillo de una canción que se canta en la escena de la taberna de Auerbach en la que Mefistófeles realiza una de sus habituales hechicerías —con el vino— frente a los alegres parroquianos.

Ese numeroso y diseminado recurrir a la poesía y a la prosa de Goethe en los escritos más variados de Marx —desde los anteriores a los *Manuscritos* hasta *El capital*— nos inducen a extraer al menos dos conclusiones. La primera, que Marx nunca abandonó su admiración estética por el poeta alemán y, la segunda y más importante, que tampoco renegó nunca de su juvenil humanismo praxiológico goethiano (lo cual tampoco implica remplazar a Shakespeare por Goethe y sostener que la unidad paradigmática del pensamiento de Marx... gira en torno al *Fausto).*

Eso nos lleva entonces a asumir que si Shakespeare le proporcionó de manera genial a Marx " la escenografía" del drama clasista contemporáneo y le permitió identificar el carácter fantasmagórico que asumían los contendientes —el comunismo, topo y espectro, en un polo; y el valor devenido capital fetichizado por la sociabilidad también espectral del trabajo abstracto, en el otro; Goethe, en cambio, le aportó la dirección filosófica central desde donde intentar resolver ese drama: la filosofía humanista y activista de la praxis. Ambos afluentes se entrecruzan y confluyen en la imparable y poderosa catarata de la negatividad dialéctica —eje del método marxiano— pergeñada por Hegel.

En esa misma dirección, resulta por demás productivo subrayar la nutrida, espesa y compleja trama de paralelismos entre el virtuoso cincelador de la poesía (Goethe, admirador de Shakespeare), el gran maestro del concepto racional (Hegel) y el incansable fogonero de la revolución social (Marx). En todos ellos nos encontramos ante un análogo aliento praxiológico que, si en la vinculación Hegel-Marx se asienta sobre un movedizo suelo dialéctico, en la relación Goethe-Marx se constituye a través de un irrefrenable impulso humanista totalizante.

Todos ellos —sobre todo Goethe y Marx— pertenecen a una misma familia de pensamiento que si bien mantiene una importante deuda con el Clasicismo y la Ilustración, al mismo tiempo incorpora no pocos motivos ideológicos (y estéticos) románticos. La particular simbiosis y amalgama de clasicisimo totalizante y romanticismo (en su caso anticapitalista) que logra Marx con su filosofía de la praxis es quizá la mejor herencia que nos legó esta tradición para una

crítica actual de la modernidad capitalista globalizada y de su racionalidad tecnológica fetichista.

En cuanto a la actitud de Engels frente a Goethe, nos encontramos con un aliento sumamente similar al entusiasmo —casi fanático— de Marx, sin por ello soslayar algunos matices. Ya desde su primer artículo periodístico (“Cartas del Wuppertal", marzo de 1839) Engels se refiere a Goethe simplemente como "el poeta" y en esa llamativa ausencia de mayores informaciones podemos medir el grado sumo de admiración que le tenía. En ese sentido no existen prácticamente diferencias con Marx.

Para Engels, Goethe es el poeta más grande. Llega incluso a ubicarlo por sobre Shakespeare:

> Hasta aquí, el problema ha sido siempre ¿qué es Dios? —plantea Engels en 1843— Y la filosofía alemana ha resuelto este problema contestando: Dios es el hombre [...] La verdadera esencia del hombre es mucho más hermosa y más sublime que la esencia imaginaria de todos los "dioses" posibles, los cuales no son en rigor, más que el reflejo más o menos oscuro y deformado del hombre mismo [...] Todo esto está también en Goethe, el "profeta" y quien tenga ojos para ver bien puede leerlo en él. A Goethe no le gustaba tener que vérselas con "Dios"; esta palabra le causaba desazón, solo se sentía a gusto en lo humano [...] *En este sentido, ni los antiguos ni Shakespeare pueden parangonarse con él*.

Una aseveración taxativa que ni siquiera Marx se había animado a hacer.

Pero si la admiración de Marx por Goethe excedía el plano de lo estético para prolongarse directamente hacia su concepción específicamente filosófica de la praxis, en Engels nos encontramos en seguida con un notable matiz, ya que afirma que filosóficamente Goethe era apenas un paso inferior y previo a Hegel (otra aseveración que tampoco llegó nunca a plantear Marx). Su herencia entonces quedaría recluida exclusivamente en el plano humanista de la literatura, excluyendo el filosófico: "Pero esta acabada humanidad y esta superación del dualismo religioso solo pueden ser comprendidas en todo su alcance histórico por quien se halle familiarizado con el otro aspecto del desarrollo nacional de Alemania, que es la filosofía". Así Engels excluye a Goethe de ese "otro aspecto". Y continúa: "En la filosofía alemana moderna aparece, en efecto, *desarrollado y argumentado lo que Goethe solo pudo proclamar intuitivamente,* de un modo ‘profético’."[152] Esta tesis será después adoptada y desarrollada largamente en los mencionados estudios de Lukács sobre el *Fausto.*

Al poco tiempo, Engels vuelve sobre Goethe e introduce una nueva apreciación. El impulso renovador —casi diríamos revolucionario— solo lo habría tenido en su juventud. Principalmente

---

152 Cfr. F. Engels, "Sobre Alemania", [carta I, 25 de octubre de 1845], en F. Engels, ob. cit., pp. 570-571.

en su *Götz de Berlinchingen,* que Engels caracteriza como "el homenaje dramático del poeta a la memoria de un rebelde". Lo mismo sucedería con *Los bandidos* de Friedrich Schiller. "Pero estas obras eran —agrega Engels— el fruto de la juventud de sus autores; con los años. los poetas fueron renunciando a toda esperanza; Goethe acabó limitándose a escribir versos satíricos llenos de encono... Hasta *las mejores y más descollantes cabezas de la nación* renunciaron a cifrar cualquier esperanza en el futuro de su pueblo".[153] Una tesis que luego extendería también a Hegel, a la hora de explicar su evolución intelectual y de criticar la "reconciliación".

A los pocos años, contestando en 1847 un trabajo de su compatriota Karl Grün [seudónimo de Ernst von der Haide] titulado *Sobre Goethe desde el punto de vista humano* y aparecido en 1846, Engels vuelve sobre el gran poeta y redacta casi treinta páginas[154] de virulenta polémica en torno al "socialismo verdadero" —una corriente pequeñoburguesa duramente cuestionada también en el *Manifiesto* y en *La ideología alemana* por esa misma época— del cual era partidario Grün. En una nota al pie de la edición alemana de 1890 del *Manifiesto* el viejo Engels caracterizaba a Karl Grün como "el principal representante y tipo clásico de esta miserable escuela" a la que la revolución de 1848 "barrió y quitó a sus partidarios el deseo de seguir haciendo socialismo".

En ese trabajo de Engels, que en realidad se vale de Goethe para demoler a Grün, queda perfectamente claro que no solo venía haciendo referencias al autor del *Fausto* desde su primer artículo periodístico sino que además había leído y con todo detalle las obras completas de Goethe. Cita allí fragmentos de casi todos sus libros. Lo más sugerente de ese análisis engelsiano —mucho más largo que cualquiera de las referencias de Marx sobre "el poeta"— es la caracterización social y teórica que hace de Goethe. Aunque lo llama al final —luego de una serie extendida de duras críticas a su "filisteísmo" y a sus ambigüedades— "grande y genial", "temperamento demasiado universal" e incluso "el mayor poeta alemán", como había hecho años antes, ahora no deja de reprocharle su "doble actitud frente a la sociedad alemana de su

153 Cfr. F. Engels, "Socialismo alemán en verso y prosa" [21 de noviembre-9 de diciembre de 1847], en C. Marx y F. Engels, *Cuestiones de arte y literatura*, pp. 96-119. Que en esta antología y en otras similares referidas "al arte y a la literatura" nunca se incluyan las poesías y epigramas juveniles de Marx resulta paradójico e inexplicable. Porque si bien literariamente "son nulas" —Mehring *dixit*— nos proporcionan pistas invaluables acerca de la formación cultural y filosófica de Marx. En cuanto a la contraposición engelsiana entre rebelión y complacencia en Goethe, fue compartida por Benjamin en su artículo biográfico "Goethe", originariamente escrito en 1926 para la *Gran Enciclopedia Rusa.* Sin fundamentarse en Engels, Benjamin llegaba a la misma conclusión: "Goethe no podía pensar la cultura burguesa de otra manera que no fuera en el marco de un Estado feudal enoblecido". (W. Benjamin, *Dos ensayos sobre Goethe*, p. 153.)

154 Sin jamás olvidarnos —para no deslizarnos en nuevas unilateralidades— que Marx también amaba a Esquilo, Dante Alighieri, Alejandro Dumas —padre—, Walter Scott, William Shakespeare, Miguel de Cervantes y Honorato de Balzac.

tiempo". Aquí es donde Engels utiliza el mismo recurso que usó al analizar a Hegel, en quien diferenciaba método (revolucionario y aprovechable) y sistema (reaccionario y desechable). De un modo análogo resalta aquí la rebelión del gran poeta contra el atraso alemán, aunque le critica su complacencia con el orden establecido: "Hay en él una lucha continua entre el poeta genial, al que la *misère* [miseria] de su ambiente repugna, y el sabio hijo del consejero de Francfort, a su vez consejero secreto de Weimar".

Frente a esa larga enumeración de críticas engelsianas a Goethe —que abarcan prácticamente todo el artículo, intentando así deslegitimar la reivindicación que Grün hacía del autor del *Fausto*— nos topamos con un matiz nada despreciable en relación con Marx. Si este último lo adoptaba, tanto en sus poesías como en su correspondencia familiar, como el primer guía en sus pasos iniciales "hacia la acción práctica" (que tanta preocupación le provocaban a su padre), para este artículo de Engels, en cambio, "Goethe presentado como crítico de la sociedad provoca, efectivamente, estupor".

No solo existe un notable desbalance entre el juicio equilibrado de Engels y el apasionado de Marx (que bien podría ser explicado por la disímil formación teórica juvenil de ambos o también porque cada vez que Engels entraba en polémica, extremaba al límite sus opiniones borrando todos los matices que sí ponía en primer plano en otros escritos). También hay entre ellos una diferencia en torno al alcance teórico del humanismo praxiológico y totalizante goethiano. Mientras, para el joven Marx, la aspiración fáustica humanista lo llevaba rápidamente a desconfiar de las especulaciones vacías y abrazar con toda "voluntad" el largo y venturoso camino de "la acción práctica" (otorgando de este modo a Goethe un carácter filosófico que excede de lejos el mero brillo estético); para Engels, en cambio, "las palabras ‘hombre’ y ‘humano’ [...] en Goethe, especialmente, tienen en general un *valor poco filosófico*, un valor carnal". Se repite entonces ese intento por presentar a Goethe como un antecesor, como un peldaño inferior —de carácter poético— que simplemente serviría como trampolín para subir, ascender y entrar al sistema hegeliano. Aunque es problable que en este juicio engelsiano haya pesado el intento de Grün por espiritualizar a Goethe y convertirlo en especulativo.

No obstante este señalamiento, para hacerle realmente justicia no deberíamos soslayar u olvidar en ningún caso que el viejo Engels, cuando se propuso continuar la tarea hegeliana de construir teóricamente una "dialéctica de la naturaleza" (su herencia filosófica sin duda más endeble y olvidable) recurrió, para sintetizar brillantemente el conjunto de su teoría a dos frases programáticas y a la vez emblemáticas. Una, extraída del prefacio a la *Filosofía del derecho* de Hegel ("todo lo real es racional") y otra, del Mefistófeles goethiano ("todo lo que existe merece perecer" [también traducido como "merece ser aniquilado"]. Frase que a su vez Goethe había

probablemente tomado —obviamente como homenaje y sin cita— del *Hamlet* de Shakespeare, en el cual la Reina, madre de Hamlet, le decía a su hijo ante lo irremediable de la muerte de su padre: "ya sabes que es lo común, todo lo que vive debe morir" *(Hamlet,* escena II). En esa intersección entre Hegel y el Goethe admirador de Shakespeare, encontró Engels el núcleo de la negatividad y la contradicción dialéctica que todo lo movía y superaba.

Al destacar en el primer plano del pensamiento marxiano la encandilante y al mismo tiempo soslayada presencia de Goethe,[155] no pretendemos diluir ni licuar en la oscuridad de la noche posmoderna —donde todos los saberes se vuelven pardos— la densidad, la historia y la especificidad propia de cada uno de los múltiples discursos (científicos, filosóficos, literarios, históricos, económicos, etc.) de los que se valió Marx. Por el contrario, pretendemos recomponer en su integridad la matriz más originaria y profunda de su filosofía de la praxis, el eje general sobre cuya síntesis se alinearon y se articularon cada uno de esos discursos y esas disciplinas.

En definitiva, la imponente, disruptiva y siempre soslayada presencia de Goethe en el pensamiento más profundo de Marx nos permite recuperar y reconstituir en todos sus matices —siempre recortados por el DIAMAT y subsumidos de manera caprichosa y unívoca en la herencia ilustrada dieciochesca— la riqueza originaria de la que se nutrió su humanismo praxiológico revolucionario. Humanismo praxiológico que se conformó en su espíritu (y no solo en su letra) en la compleja síntesis de la dramaturgia shakespeareana y el romanticismo del joven Goethe, la ilustración de los enciclopedistas franceses y el racionalismo dialéctico hegeliano, los descubrimientos ricardianos y las utopías socialistas y libertarias francesas.

Pasemos entonces a ese infierno tan temido llamado Hegel.

El trabajo como praxis desalienada en Marx

Marx tuvo una conflictiva y contradictoria relación con Hegel. Fue crítico frente a los hegelianos “ortodoxos” por el idealismo especulativo de su maestro, y al mismo tiempo fue crítico de la filosofía institucional que trató (y trata) a Hegel como un “perro muerto”, subrayando en este segundo caso cuánto valor tiene el pensamiento de Hegel y cuánto lo empleó él mismo en la elaboración de *El capital.*

---

155 Sostiene Smith: “*El valor* de una mercancía cualquiera, para la persona que la posee y no se propone usarla o consumirla por sí misma, sino cambiarla por otras mercancías, *es igual a la cantidad* de trabajo que le permite comprar, o de la cual le permite disponer”. (Adam Smith, “La riqueza de las naciones”, en *La economía política clásica*, p. 31.) En esta misma línea plantea Ricardo: "*El valor* de una cosa, o sea, la cantidad de cualquier otra cosa por la cual podrá cambiarse, *depende de la cantidad* relativa de trabajo que se necesita para su producción y no de la mayor o menor retribución que se pague por ese trabajo". (David Ricardo, *Principios de economía política*, p. 27.)

Sobre la *Fenomenología,* Marx realizó una crítica global en sus *Manuscritos de 1844.* Allí, después de haber abandonado el fallido intento de continuar poéticamente tras la huella de Goethe y desde una óptica muy cercana al punto de vista filosófico de Feuerbach, cuestionó el acriticismo del pensamiento de Hegel que —en su opinión— originaba una actitud filosófica “positivista”, “empirista" e “idealista”. Esta inicial atribución de acriticismo hacia Hegel se asienta en Marx en dos pilares: 1) en el planteo logicista —la hipóstasis lógica— según el cual Hegel jamás saldría de la esfera del pensamiento lógico-abstracto, incluso cuando tematiza los problemas de la alienación, el trabajo y la superación de la objetivación, y 2) en la interpretación marxiana según la cual “el Espíritu” al que se refiere Hegel es pura lógica o historia espiritualizada. En ambos casos la historia real se deja, según Marx, tal cual es y se la supera solo en el pensamiento, de ahí la caracterización de acriticismo.

Siempre el eje es la diferencia esencial que Marx mantiene con su maestro en torno a las relaciones entre historia y lógica. Lo contrario (el "poner la dialéctica sobre los pies") invierte el camino de la lógica a la historia y a la praxis, no de la metafísica de la Idea a otra idéntica, pero de la Materia.

No obstante esta crítica, Marx valoró sobre todo la concepción antropológica hegeliana desarrollada en la *Fenomenología,* que *concibe al hombre real como un sujeto en proceso de constitución histórica a partir del trabajo.* Incluso llegó a sostener que en esta obra existe de manera oculta e implícita (muchas veces opacada por el lenguaje) toda una crítica real de la enajenación del hombre y de la sociedad que la engendra.

En cuanto a la categoría de trabajo, Marx plantea en 1844 que la actividad laboral tiene en Hegel una significación “abstractamente espiritual”, por lo tanto el trabajo al que se refiere este sería un trabajo puramente “espiritualizado”, donde los elementos materiales se desdibujarían. Marx sostiene que Hegel solo vio en la mayor parte de la *Fenomenología los* aspectos positivos del trabajo, y en esto adoptó "el punto de vista de la moderna economía política".

En esos escritos de 1844 el trabajo es conceptualizado como la praxis vital creativa que define al ser humano, como la vida productiva misma, como la “esencia” —implícitamente fáustica– del hombre. Pero cuando plantea este juicio tan taxativo, Marx no está pensando en el trabajo fabril, en la actividad humana rutinizada y disciplinada por el capital, en el sujeto alienado y domesticado. Tiene en mente, por el contrario, una noción ampliada del trabajo como sinónimo de creación —incluso usa reiteradas veces el paralelismo entre esta praxis desalienada y el juego, es decir, la actividad lúdica y el arte.

A esta praxis humana constituyente se le atribuye carácter consciente y en ello residiría la principal diferencia entre el hombre y el animal. Se ejerce sobre la naturaleza, a la que Marx llama “el cuerpo inorgánico” (tanto en los *Manuscritos de 1844* como en los de 1857-1858)

pues constituye la prolongación del cuerpo orgánico del hombre, y si no está enajenado, el trabajo es concebido como libre e incluso se plantea que puede llegar a ser regido por las leyes de la belleza. Si, en cambio, está enajenado, como sucede en la sociedad capitalista, donde el capital (trabajo pretérito acumulado devenido extraño y opuesto a su productor) domina al trabajo vivo, este se convierte en "trabajo forzado", encadenado, por tanto, no libre. El trabajo en ese caso reactualiza su origen etimológico: se transforma en una tortura, como bien advirtió Paul Lafargue en *El derecho a la pereza.*

De esta manera se produce, según Marx, una inversión radical: la esencia del hombre —el trabajo como praxis totalizante y desalienante— deviene lo opuesto a la existencia del hombre mismo, quien cuando realiza esta actividad vital esencial se siente un animal, y, por el contrario, solo cuando realiza aquellas actividades que son humanas pero que no son específicas del género porque también las realizan los animales (comer, beber, copular, etc.), se siente verdaderamente humano. Hay allí una inversión de lo inmediato y lo mediato.

Pero en 1844 Marx no diferenciaba aún los conceptos de "trabajo" y "fuerza de trabajo", al tiempo que tampoco aceptaba la teoría del valor de los clásicos, y, en consecuencia, no había alcanzado a integrar en su propia teoría la categoría de plusvalor, a su vez sustento principal de su teoría crítica de la explotación del hombre por el hombre. Por lo tanto, su crítica de la economía política en estos años, a pesar de la riqueza conceptual, la profundidad filosófica y la belleza literaria, no alcanza a rebasar su límite originariamente antropológico. Si esto es cierto, debemos estar sumamente alertas en el momento en que intentemos ascender desde esta caracterización abstracta del trabajo, en sus contenidos antropológicos comunes a todas las épocas, a la categoría tal como se expresa en sus formas más concretas y delimitadas históricamente, sobre todo, cuando la pensemos en sus relaciones con la teoría del valor.

Marx desarrolla, a partir de los manuscritos de 1857, el descubrimiento fundamental de la diferencia existente entre "el trabajo" que realiza el obrero y "la capacidad laboral" que este posee. A esta última la llamará definitivamente "fuerza de trabajo" en los *Grundrisse* pero, sobre todo, en *El capital* (1867), distinguiéndola del "trabajo en general". La capacidad laboral o fuerza de trabajo es la capacidad potencial de realizar un trabajo que tiene encerrada en su cuerpo y en su cerebro el obrero, mientras que, a partir del descubrimiento de esta diferencia, el trabajo será caracterizado como el proceso de intercambio actual —no meramente potencial— entre el hombre y la naturaleza, que permite al primero vivir y reproducir su sociedad. Esta distinción constituye uno de los pilares explicativos sobre los que se asentará la teoría de la plusvalía, la de la explotación, la de la acumulación, etcétera.

Cuando Marx analiza en sus textos de madurez el proceso de trabajo en general, común a todas las épocas, lo define como "un proceso en que el hombre media, regula y controla su

metabolismo con la naturaleza". En este proceso, la mediación que —insiste nuevamente con la idea de 1844 tomada de Goethe y de Hegel— corresponde específicamente al hombre, a diferencia de los animales, es una "actividad orientada a un fin". Dicho fin se encuentra antes (idealmente, sin existencia material) en la imaginación del que realiza el trabajo y luego se objetiviza en el producto de su praxis. En lo natural (sobre lo que se realiza la mediación) el hombre no solo imprime una forma sino que también realiza sus objetivos y fines, los que dejan de ser meramente ideales y potenciales para metamorfosearse en formas objetivas actuales.

En esta caracterización de 1867, Marx distingue también los instrumentos de trabajo, la materia prima (elemental y secundarias, y lo principal): la capacidad humana potencial de trabajar (la fuerza de trabajo), los que podemos ubicar en su conjunto en el ámbito de las fuerzas productivas (cuando la escuela althusseriana intentaba explicar estos pasajes priorizaba sobremanera únicamente los instrumentos de trabajo, soslayando la presencia humana; construía así los gérmenes de un tecnologismo fetichista).

Como vemos, en 1867 Marx retoma de la *Fenomenología* el concepto de trabajo —subrayando la teleología de esta actividad— como mediación entre el hombre y la naturaleza. Y además extrae, desarrollándola, la concepción ontogenético-antropológica de que el hombre se autoconstituye (a diferencia de los animales) a partir de su praxis desalienante. Y también reutiliza la idea según la cual mediante el trabajo el hombre pone fin a la objetividad absoluta natural y comienza a construir una nueva objetividad humana y social, mediada plenamente por esta actividad. *He aquí la razón por la cual la categoría de "trabajo", como forma específica que reviste la praxis humana en este desarrollo teórico de la madurez, sigue siendo preponderante por sobre la categoría de "materia" (objetiva).* El trabajo como creación y producción —central en los *Grundrisse*— sigue ocupando el mismo papel en *El capital,* como praxis. La materia natural es solo el medio donde ejerce su capacidad laboral el ser humano explotado. La "piedra de toque de la dialéctica", nuevamente, no es la naturaleza. Ella, en sí misma, no está aún mediada por la praxis.

Habíamos entonces llegado a la conclusión de que en la *Fenomenología* quedaba cerrado el paso al reconocimiento por parte del señor porque su esencia devenía lo opuesto de lo que él quería ser, y, en cambio, se abrían nuevas perspectivas latentes para el siervo a través del trabajo. La introducción a la *Crítica de la* Filosofía del derecho *de Hegel* y los *Manuscritos de 1844* retomarán estas perspectivas prefiguradas por Hegel acerca de las potencialidades del sujeto histórico "proletariado", a partir de la teoría marxiana de la revolución en la cual este sujeto es pensado en 1843 como el resumen de todas las carencias de la sociedad. En 1844 lo hará por el lado de la crítica al "hombre enajenado" (y al trabajo enajenado).

El capital se sitúa en esta misma línea de continuidad, en cuanto a la centralidad que en este laboratorio teórico sigue ocupando la dimensión antropológica, y por lo tanto genérica, de la categoría trabajo como praxis. Pero notemos que a partir de esta última obra (mejor dicho desde los *Grundrisse)* se introduce una inflexión disruptiva en el interior mismo de la teoría como consecuencia de haber distinguido los dos ámbitos analíticos anteriormente señalados (el técnico material de las fuerzas productivas y el de las relaciones sociales de producción).

El del concepto trabajo como forma de praxis, que antes se analizaba en una sola dimensión se desdobla ahora en dos niveles distintos: uno común a todas las épocas (el antropológico, que nosotros ubicamos en la línea de continuidad con la *Fenomenología* y con los textos juveniles de inspiración goethiana) y otro, constituido en realidad como la auténtica y verdadera *novedad teórica,* que aprehende la categoría en una nueva dimensión, específica y plenamente historicista. *En ese desdoblamiento historicista se ubica la discontinuidad epistemológica entre Marx, por un lado, los economistas clásicos y Hegel, por el otro.*

Al proceso de trabajo en general, común a todas las épocas, lo llamará Marx "proceso laboral" o "proceso de trabajo". En cambio, al que corresponde histórica y específicamente a la época capitalista lo designará "proceso de valorización". El segundo, que *corresponde al ámbito de las relaciones sociales de producción en cuyo radio teórico se sitúa la novedad de este concepto*, es la clave explicativa de su teoría del valor y solo se lo puede entender si se ha distinguido anteriormente, como lo ha hecho Marx en los pasos previos de *El capital*, entre las nociones de "trabajo" y "fuerza de trabajo".

Ya Hegel había tratado de explicarse la naturaleza de la actividad laboral atendiendo tanto a sus características ontogenéticas en la constitución del hombre, como a aquellas otras que corresponden a la sociedad mercantil. Con las primeras Marx concuerda (aunque le critique a Hegel la operación teórica de "espiritualizar" el trabajo). Veamos qué sucede con las segundas. Allí reside, en este problema, el eje diferencial entre ambos pensadores.

Cuando Hegel se ocupa de la teoría del valor, por derivación analítica había llegado al concepto de trabajo e incluso al de "trabajo abstracto" (§ 198). Cabe preguntarse entonces por las notas fundamentales de la "abstracción" de este trabajo, pues se podría llegar a pensar que utiliza el mismo concepto que Marx empleó para explicar el proceso del fetichismo y criticar la economía política.

Pero, como ya vimos, Hegel entiende la abstracción del trabajo (concebida como la separación de lo particular cualitativo), implicada en la progresiva simplicidad de este sin salirse nunca de los límites puramente cuantitativos. Y en este punto se sitúa en el mismo nivel —lo que es de por sí un gran logro para un filósofo de la época y del medio atrasado en que vivió— de los economistas británicos.

Tanto los economistas clásicos (sobre todo Smith y Ricardo) como Hegel, reducen el valor a la sustancia del valor: el trabajo. Este trabajo, captado en su abstracción de las cualidades específicas, como cantidad, es para ellos la sustancia del valor. Por lo tanto toman esta sustancia del valor en términos puramente cuantitativos.[156] Esta es la razón por la cual no llegan a captar la sustancia del valor (el trabajo abstracto) en términos cualitativos. Esto es, como expresión del fetichismo de las relaciones sociales, donde el proceso de producción adquiere la forma social de producción mercantil, el trabajo toma la forma de trabajo abstracto y el producto del trabajo se metamorfosea en la forma social de valor. Y, por no tematizar la sustancia del valor en su determinación cualitativa, la abstracción del trabajo de la cual tratan queda inexorablemente circunscripta al ámbito de lo útil o, a lo sumo, al de lo cuantitativo.[157]

En la *perspectiva historicista radical* con la cual Marx aborda y despliega la categoría en sus dimensiones cuantitativas y cualitativas reposa la razón última de la diferencia central en cuanto al concepto de trabajo y al de su correspondiente abstracción (no ya en sus ribetes antropológicos sino en sus determinantes históricas). El historicismo es el que nos permite comprender en toda su extensión la distancia epistemológica que separa a Hegel y Marx. Al mismo tiempo, nos acerca a la *novedad teórica* que este último introduce en cuanto a la crítica de la economía política.[158] *Es en este terreno historicista donde se sitúa la discontinuidad epistemológica entre uno y otro pensador, y no en el pasaje de una metafísica basada en la Idea a otra sustentada en la Materia*

Reconstruir el itinerario epistemológico que pasa por las estaciones Goethe-Smith / Ricardo-Hegel-Marx en torno a las categorías de praxis y trabajo no se reduce simplemente, ya lo hemos acotado, a un mero ejercicio filológico. Al mismo tiempo, nos interesa poner de relieve (como alguna vez le escribió Rosa Luxemburg a Franz Mehring), que "el socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo". Reconstituir la increíble riqueza inicial —achatada y

---

156 Criticando la perspectiva cuantitativista, Marx polemiza con Ricardo, y a través de él con toda la economía política en la que se basó Hegel, diciendo: "Y esta falsa concepción del dinero en Ricardo obedece a que *él solo se fija en la determinación cuantitativa del valor de cambio,* o sea en el hecho de que equivale a una determinada cantidad de tiempo de trabajo, *perdiendo de vista su determinación cualitativa,* a saber, la circunstancia de que *el trabajo individual, por medio de la enajenación (alienación), tiene que representarse necesariamente como un trabajo social abstracto,* como un trabajo social". (C. Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* t. V, p. 34.)

157 Refiriéndose a *la novedad del objeto de estudio* en su crítica de la economía clásica desarrollada en *El capital* sostenía Marx que "Los mejores puntos de mi libro son: 1) El *doble carácter del trabajo* [subrayado de Marx), según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (*toda la comprensión de los hechos depende de esto* [subrayado nuestro] se subraya de inmediato en el primer capítulo); 2) El tratamiento de la plusvalía independientemente de sus formas particulares, beneficio, interés, renta del suelo, etc.". ("Carta de C. Marx a F. Engels" [24 de agosto de 1867], en *Correspondencia*, p. 191.)

censurada hasta el paroxismo en la época de los manuales— que ese "movimiento de cultura" tuvo en sus fundadores se torna, para una lectura contemporánea de Marx, una tarea impostergable.

Por otra parte, además de permitir comprender a fondo la naturaleza esencialmente cualitativa de la teoría crítica del fetichismo y del valor, ese estudio también permite pertrecharnos para el análisis del trabajo en las nuevas condiciones del capitalismo mundial.

Como parte de la actual estrategia del capital encaminada a superar la crisis contemporánea se producen innovaciones tecnológicas y organizacionales que toman por eje justamente *el proceso de trabajo.* Las razones que motivan esta introducción tienen un doble origen. Existen motivaciones de tipo macroeconómico que remiten a las exigencias de disminución de los costos de producción y aumento del plusvalor relativo para poder contrarrestar la tendencia a la caída de la tasa de ganancia, y permitir de este modo la reproducción en escala ampliada y la competencia en el mercado mundial, pero también razones de tipo político y cultural. Estas últimas aluden a la crisis de las formas taylorista y fordista de mando, dominación y control del capital sobre el trabajo. Control sobre los sujetos sociales y disciplina sobre las subjetividades particulares.

En esas nuevas modalidades que reviste el modo de organización capitalista laboral, no solo el trabajo muscular se ve expropiado sino también —y sobre todo— el trabajo cerebral y el saber científico (allí están los famosos "círculos de calidad"). Ya Marx en los *Grundrisse* y en los manuscritos sobre la tecnología había señalado su tendencia inmanente —hoy universalizada— a expropiar también la ciencia y el saber obreros.

En esos mismos *Grundrisse* Marx intentaba analizar la fórmula de la tasa de plusvalor (pv/cv, plusvalor sobre capital variable, que da como resultado la proporción o el grado de explotación del trabajo) desde el ángulo del tiempo de vida expropiado. Llegaba a la conclusión de que el plusvalor era en realidad la coagulación cristalizada de una actividad forzada que podía ser, en una sociedad no regida por el capital, simplemente tiempo libre de vida, tiempo de no trabajo, tiempo de libertad más allá de la ruda necesidad.

Hoy el capital, como un Mefistófeles insaciable y repleto de ira, todo lo devora. Subsume tanto el trabajo manual como el intelectual, crece y se alimenta de ambos. Subsume también la ciencia, la naturaleza, la imaginación, las fantasías, el tiempo libre, la vida toda. Un monstruo hambriento, demoniaco y cebado de sangre humana, imposible de educar, "civilizar" y convencer. Solo queda un camino para terminar con él y no es precisamente un "pacto" o un "contrato"...

Economía y poder

La guerra / el combate es el padre de todas las cosas, el rey de todas, a unos los ha convertido en dioses, a otros en hombres; de estos, ha hecho a unos esclavos y a otros libres.

HERÁCLITO

Si el dinero, como dice Augier, "viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla", el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies.

CARLOS MARX
El capital

Hasta el enemigo más acérrimo siempre le reconoció a Marx una cuota de razón. Después de todo, había descubierto la importancia del "factor económico" en la vida social... Muchos seguidores —Aquiles Loria fue el más exagerado y consecuente de todos, pero no el único— coincidieron. Lo social se explica y se transforma únicamente a partir de lo económico... La revolución debe tocar "lo económico"... Tengamos confianza en que las relaciones de poder, culturales, ideológico—políticas vendrán detrás y después de la locomotora económica... ¡Seamos optimistas!, la rueda de la historia no se puede parar...

Como el DIAMAT y el HISMAT —en los cuales se asienta— esta visión economicista ha entrado en una crisis terminal. Mientras amplía cada vez más su reproducción ideológica, el capitalismo no satisface económicamente necesidades de reproducción material de la población. Sin embargo, sigue existiendo. Aun matando a millones (hambrunas que recuerdan las medievales, pestes, guerras, torturas masivas, etc.), goza por el momento de buena salud.[159] Una salud relativa, es cierto, que convive con la crisis. Pero esta no lleva automáticamente al derrumbe, aun cuando muchos sigan sentados esperando mientras se les va tristemente la vida. Si el régimen capitalista pudo sobrevivir así y reproducirse durante tanto tiempo es porque, además de la explotación, en el ejercicio del poder hubo un plus que evidentemente pasó inadvertido, la dominación.

---

159 Este diagnóstico fue realizado, obviamente, antes de las rebeliones de Seattle, Davos, Génova, Buenos Aires, etcétera.

Marx estudió ambos procesos, explotación y dominación, a un tiempo. Pero su teoría fue castrada, reducida únicamente a uno de ellos. Bastaba cambiar la propiedad jurídica de las empresas para crear una nueva sociedad... La endeblez de semejante concepción hoy salta a la vista. ¿Cómo se construye lo social? He ahí el dilema. Antes de intentar resolverlo volvamos sobre nuestras pisadas. ¿Cómo fue posible caer en semejante economicismo?

En su célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx analizaba los descubrimientos a los que había llegado durante quince años de investigación luego de estudiar y criticar la *Filosofía del derecho,* de Hegel, en el bienio 1843-1844, adoptar la identidad comunista y haber tomado contacto con el movimiento obrero. Allí intentaba exponer en corta síntesis las bases generales de su concepción de la historia.

Gramsci se esforzó por leer este pequeño texto programático como "la fuente auténtica más importante para una reconstrucción de la filosofía de la praxis", atendiendo al mismo tiempo a tres instancias: 1) el papel central que este escrito le otorgaba a la esfera ideológico-política, la de la hegemonía; 2) la identificación de la ciencia como una forma ideológica de la conciencia social; y 3) la formulación de que la principal fuerza productiva es en realidad la clase obrera —el sujeto de la revolución—, constatación de la cual se deducía que la dialéctica "fuerzas productivas-relaciones de producción" no era "objetiva" en forma absoluta sino que sintetizaba, por el contrario, la contradicción sujeto-objeto.

Sin embargo, a pesar del intento olvidado de Gramsci, este documento programático se leyó invariablemente como la reafirmación tajante del "objetivismo" social (garantía de "la cientificidad", por antonomasia). La historia marcharía entonces por sí sola, como una locomotora con piloto automático cuyo *software* estaría conformado por la contradicción —totalmente al margen de la praxis— entre las todopoderosas fuerzas productivas (divorciadas de la clase obrera, asociadas a la tecnología y a los instrumentos técnicos de trabajo) y las relaciones de producción (transformadas en la relación hombre-cosa y no hombre-hombre).

A esto último vino a sumarse la utilización por parte de Marx de su conocida metáfora de raíz arquitectónica,[160] la que por su imagen de fácil comprensión se empleó posteriormente en todo tipo de divulgación pedagógica —los manuales— de su pensamiento.

La utilización de metáforas en las explicaciones teóricas no es algo distintivo de este pequeño texto, pues además de ser un recurso compartido por las diversas ciencias constituye en este caso particular una característica propia del estilo literario y de la pluma de Marx. Ya

---

160 "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la *estructura* económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una

desde su juventud uno de sus profesores, Wyttenbach, le reprochaba en el estilo “una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas”.[161]

El problema, no atribuible en sí mismo al propio Marx sino a sus divulgadores formados en el DIAMAT, consiste en que luego de tantos años de repetirla, la metáfora se cristalizó en el discurso pedagógico. Se formó el curioso hábito de pensarla como una imagen real. Este proceso de coagulación y cansancio mental encierra implícitamente un cúmulo de dificultades.

Si no se problematiza, desde la metáfora arquitectónica se salta inmediatamente a una visión dicotómica de la sociedad: por un lado tendríamos la economía (ámbito de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas, donde se producen, circulan y consumen las mercancías) y, por el otro, la política, la lucha de clases y todas las formas de “conciencia social”. Marx sería así apenas uno más de los pensadores iusnaturalistas, cuyo modelo dicotómico se basaba en un "estado de naturaleza" (donde primaba la economía y lo privado) y un "estado civil" o político (donde nacía la política y lo público). El socialismo simplemente prolongaría la ideología del nacimiento de la revolución burguesa en general.

Si esto fuera correcto, ¿dónde ubicar entonces la esfera del poder? El poder se terminaría cosificando y aparecería como una propiedad excluyente del aparato de Estado, cayéndose así en una concepción fetichista de este, que por otra parte el mismo Marx venía cuestionando insistentemente desde su juventud (tanto en su crítica de la reconciliación ética hegeliana a través del Estado como en su cuestionamiento de la "emancipación meramente política", en el debate con Bauer). Recordemos, además, que su crítica madura del fetichismo trabaja sobre la reificación mercantil pero se expande también al valor, el capital, el Estado, la cultura, etcétera.

A pesar de todo esto, esa simplificada y repetida lectura se obstinaba en reducir *El capital* a un análisis exclusivo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, desconectando a ambas esferas de la lucha de clases. De este modo se soslayaron rápidamente las agudas observaciones críticas que esta obra contiene en el radical cuestionamiento político del iusnaturalismo contractualista moderno (pues según ella el fundamento de la política no reside en "la paz" ni en "el acuerdo" sino en la violencia y en la guerra, el contrato no es entonces fundacional ni punto de partida sino el punto de llegada de un proceso de lucha anterior). Con semejante simplificación como telón de fondo, se ha cuestionado la existencia en Marx de una teoría de la política y el poder.

Como en su proyecto de investigación de 1857-1858 Marx había planificado escribir un libro específico sobre el Estado —análogo a *El capital*— y nunca lo pudo concretar, entonces

---

superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.” (C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 10.)
161 Cfr. Ludovico Silva, *El estilo literario de Marx,* p. 22.

parecería que no logró una teoría de la política y el poder (asumiendo momentáneamente como hipótesis algo de por sí cuestionable: que la política y el poder estén resumidos únicamente en la esfera estatal).

En esa rápida impugnación —habitual en nuestros medios académicos— la economía y el poder son concebidos como dos territorios que no se cruzan. *El capital* expondría entonces el funcionamiento automático de "la economía". La lucha marcharía por otro camino, no entraría en el radio de la ciencia. Sin embargo, la teoría social marxiana es bastante más compleja. Si se quiere estudiarla con seriedad —aun para refutarla o rechazarla— se deben abandonar de antemano la pereza reflexiva y las frases hechas.

Aunque Marx nunca haya escrito su proyectado libro sobre el Estado, no puede soslayarse que en *El 18 brumario* y en sus otros escritos sobre Francia aporta numerosos elementos para elaborar una teoría crítica de la política. La elección de Francia no resulta arbitraria ni meramente coyuntural en sus investigaciones políticas. La adopta justamente como referente empírico porque allí la forma específicamente moderna de dominación política burguesa se ha desarrollado en su aspecto más complejo, determinado y maduro, a partir del ciclo que inicia la "gran revolución" de 1789. Esa "forma pura" reside precisamente en la república parlamentaria con su prensa organizada en las grandes urbes, sus partidos políticos modernos, su poder legislativo, sus alianzas políticas, los fraccionamientos políticos de las clases, la autonomía relativa de la burocracia y el ejército, etc. En ella, el dominio político burgués se torna —según Marx—, por primera vez en un proceso histórico "común, anónimo, general, desarrollado e impersonal" frente a las formas políticas "impuras, incompletas y premodernas", como la dictadura abierta o la monarquía. En estas últimas, el dominio político es ejercido por una fracción particularizada de la clase dominante, mientras que en la república parlamentaria burguesa es el conjunto de la clase "en su promedio general" el protagonista central. Frente a ese modo de dominación política —específicamente moderno— de la fuerza social burguesa, Marx oponía como alternativa no un dibujo arbitraria y caprichosamente extraído de su cabeza, sino la república democrática de la fuerza social proletaria, la Comuna.

El notorio paralelo existente en sus escritos entre esa "forma pura" de la dominación política burguesa moderna correspondiente al "modelo francés" (analizado como paradigma en sus varios libros sobre aquel país, de 1789 a 1871) y la "forma pura" del valor y el capital estudiados en la formación social más desarrollada y desplegada de su época —Inglaterra—, es más que evidente. Aunque en *El capital* la exposición haya sido pulida hasta alcanzar el máximo de logicidad dialéctica, mientras que en los escritos sobre política el discurso aparece más apegado a la realidad histórica coyuntural (no olvidemos que el fundador moderno de la ciencia política, Nicolás Maquiavelo, también había manejado un discurso aparentemente

ligado a la coyuntura histórica), en ambos casos, el método de Marx es análogo: "Partir del hombre para explicar el mono" —según reza la conocida metáfora biológica. Partir de lo más complejo y concreto para explicar lo más simple y abstracto. La política burguesa de Francia y la economía capitalista de Inglaterra son en ese nivel del discurso epistemológico sus dos grandes arquetipos, por lo menos hasta su cambio de paradigma de los años 60. ¿Puede seguir obviándose semejante paralelismo?

Aun dando cuenta de esta insoslayable, meditada y detallada reflexión sobre la esfera política, nos queda pendiente analizar los vínculos entre el poder (si se le puede diferenciar de la política, algo de por sí discutible), las relaciones sociales y la economía.

Decíamos entonces que en la imagen simplificada con la que se leyó a Marx, la producción de relaciones sociales capitalistas, reproduciendo la lógica iusnaturalista dicotómica, ha quedado fragmentada. La lectura se redujo únicamente a subrayar la prioridad y la función de la pura fuerza material (la violencia "política") abstracta, en detrimento de la relación social (económica), o bien solo a la visualización y focalización de la pura relación social, en detrimento de la fuerza material. Un ejemplo puntual de la primera forma de reduccionismo puede encontrarse en la explicación del polemista con quien discute Federico Engels, Eugen Dühring,[162] quien atribuye a la violencia "política" el carácter de demiurgo de las relaciones sociales. Acercándose peligrosamente al otro polo de la explicación dicotómica, podemos encontrar paradójicamente al mismo Engels, sobre todo en sus escritos de la madurez (que en gran medida deterioran sus análisis tan matizados y alejados del economicismo de la década de 1850, como su estudio sobre la guerra campesina en Alemania).[163] Quizá por los excesos y unilateralidades que conlleva toda discusión, el último Engels carga demasiado las tintas en el plano de "la economía", lo que ha tenido nefastas consecuencias en el desarrollo, la recepción y divulgación —vía los manuales— de la teoría marxista de la historia desde el ángulo del DIAMAT y el HISMAT.

En gran parte de las vertientes actuales más cercanas y afines a la tradición del marxismo dentro de las ciencias sociales se ha sedimentado la creencia y el lugar común acerca del papel fundamental de las clases sociales, en el desarrollo histórico. Algo parecido a la creencia

---

162 Sostiene Dühring: "La formación de las relaciones políticas es lo históricamente fundamental, y las dependencias económicas no son más que un efecto o caso especial, y por tanto, siempre hechos de segundo orden [...] Cierto es que estos efectos de segundo orden existen como tales, y son sobre todo perceptibles en el presente; pero lo primitivo tiene que buscarse en el *poder político* inmediato, y no en un indirecto *poder económico*". (Citado en F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 151.)

163 Cfr. F. Engels, *La guerra campesina en Alemania* [1850], en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* t. II, pp. 168-247. Engels desarrolla en forma sobresaliente una concepción social no economicista principalmente cuando analiza procesos históricos empíricos y concretos, como los de Alemania, París, Crimea, Italia, Estados Unidos, etc. Allí sí que incorpora metodológicamente todas las variables en el análisis de la totalidad social. (Cfr. F. Engels, *Temas militares.)*

en "el factor económico" a principios de siglo. Pero en ese énfasis "curiosamente se ha olvidado" la contradicción y la lucha constitutiva de estas clases. Los enfrentamientos serían apenas un "accidente" de la historia. El intervalo entre dos momentos de paz.

En el mejor de los casos, se ha partido de clases sociales ya constituidas a partir de su posición "objetiva" en la estructura social, y luego se les ha agregado —mecánica y externamente— la lucha y la confrontación, desde afuera. Se torna hoy imperioso rescatar el lugar teórico central que le corresponde a la contradicción inmanente, a la confrontación; en una palabra, a la lucha de clases, en la explicación del proceso histórico de producción y reproducción de las relaciones sociales. Estudiemos, pues, las *relaciones sociales* como contradicciones, como confrontaciones y enfrentamientos, como *relaciones de fuerza* —al decir de Gramsci— entre los sujetos sociales involucrados en esas relaciones y constituidos a partir de ellas.

Al menos como hipótesis de trabajo convendría reflexionar sobre las relaciones sociales (recordemos que cuando hablamos de "relaciones sociales" nos estamos refiriendo a todas las categorías de *El capital:* valor, dinero, capital, etc.) en estrecha conexión con la lucha de clases, y con el enfrentamiento de fuerzas en disputa, en agonía *(agon:* lucha). La lucha de clases no se circunscribe solo al plano de "la política" (donde obviamente también se expresa) sino que además atraviesa el interior mismo de las relaciones sociales de producción. Las *relaciones de poder* participan irremediablemente en la constitución misma de las relaciones sociales del modo de producción capitalista, pero solo "participan". No son la única causa —causalidad lineal. Tampoco caigamos en una metafísica del poder ahistórico y autónomo. Son solamente una de las múltiples determinaciones, durante mucho tiempo olvidadas, que llevan a su constitución. No vienen "desde afuera", "desde arriba", "desde la superficie" a legitimar algo ya previamente formado y maduro, ya producto terminado, antes de que intervengan las relaciones de poder y todo lo atraviesen. En consecuencia, no pensemos las relaciones de poder como una esfera encerrada o circunscrita únicamente en la "superestructura".

El economicismo

Problematicemos la producción de relaciones sociales. Habíamos visto que Dühring soslaya las relaciones económicas y absolutiza lo que él denomina "el poder político" (empecemos por notar cómo de esta manera fetichiza el poder y se lo atribuye exclusivamente a una entidad solidificada: el Estado). Respondiéndole, Engels invertirá la cuestión: la única vía de producción de nuevas relaciones sociales (del modo de producción capitalista) está exclusivamente en la economía.

Como contestación a Dühring, escribe *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, en cuya sección segunda ("Economía política") expone su teoría de la violencia y del poder, en relación con la economía. Es posible encontrar dos líneas de razonamiento en estos escritos engelsianos.

Podemos situar la primera línea en un eje problemático: la funcionalidad económica del poder. Engels remite todo el tiempo la actividad de la violencia y el poder al objetivo de legitimación de las relaciones de producción. Y aquí surgen ya algunos problemas. Por un lado, concibe relaciones económicas ya constituidas, que vienen a ser —luego, en un orden lógico y cronológico posterior— reforzadas y garantizadas por la violencia. La violencia y el poder serían reproductores de algo ya previamente constituido al margen e independientemente de su propia intervención. Estarían situados, por lo tanto, exclusivamente en la "superestructura". No obstante, *no se equívoca Engels cuando resalta la estrecha relación* —que muchas veces se desdibuja y desaparece en algunos de los escritos de Michel Foucault— *entre las relaciones de producción y el poder*.

La segunda línea de razonamiento es la que más claramente podemos caracterizar por sus inclinaciones economicistas, pues, para contrarrestar a Dühring, Engels soslaya la violencia en reiteradas ocasiones[164] al punto de negarle todo papel en el surgimiento y desarrollo de la propiedad privada. Probablemente haya inclinado demasiado la balanza para ganar la discusión. No es su culpa. Sí de quienes absolutizaron el razonamiento y lo convirtieron en "sistema".

Refiriéndose al proceso de constitución histórica del modo de producción capitalista, para demostrar que la economía tiene una "legalidad" económica interna llega al límite de sostener que "si excluyéramos toda posibilidad de robo, violencia y estafa", igual tendríamos el modo de producción capitalista.[165]

---

164 "La propiedad privada *no aparece en absoluto* en la historia como resultado del robo y la violencia". (F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 154.) Este insistente énfasis depositado polémicamente por Engels en la raíz exclusivamente económica de los procesos históricos lo lleva a exageraciones del tipo: "Está tan poco justificado hablar aquí de violencia como lo estaría a propósito de la división de la propiedad colectiva de la tierra que aún tiene lugar en las "comunidades de labor" del Mosela y de los Vosgos: *Lo que ocurre es que los campesinos consideran interés propio* que la propiedad de la tierra sustituya a la común y a la cooperativa. Ni siquiera la formación de una aristocracia espontánea, como la que tuvo lugar entre los celtas, los germanos y el Penjab indio sobre la base de la propiedad común del suelo, se basa al principio en la violencia sino en *la voluntariedad* y costumbre". (Ibídem, p. 155.) En la misma línea y refiriéndose a la producción de relaciones sociales basadas en la propiedad privada sostiene: "Siempre que se desarrolla la propiedad privada, ello ocurre a consecuencia de un cambio en la situación y las relaciones de producción e intercambio en interés del aumento de la producción y de la promoción del tráfico, es decir, *por causas económicas. La violencia no desempeña en ello ningún papel".* (Ídem.)

165 "Todo el proceso se explica *por causas puramente económicas,* sin que ni una vez hayan sido imprescindibles el robo, la violencia, el Estado, o cualquier otra intervención política". (F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 56.)

Aun tomando en cuenta las previsibles exageraciones que toda polémica conlleva, si comparamos este tratamiento de las formas sociales que preceden al modo de producción capitalista —la formación de la relación de capital—, con el que Marx desarrolla tanto en *El capital* en su análisis del proceso de la acumulación originaria del capital, como en los *Grundrisse,* podemos advertir el anchísimo campo teórico que separa a ambos pensadores. Tenía razón Gramsci —quien respetaba sumamente a Engels— cuando señalaba que "se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis".

Señalar esta más que evidente diversidad de criterios con su compañero de lucha no implica desconocer los méritos de Engels. Sí implica tratar de comprender a fondo y de manera profana qué vínculo mantienen sus recaídas en posiciones proclives al economicismo con la diferente evaluación que él y Marx hicieron acerca de las luchas nacionales del Tercer Mundo y la supuesta *inevitabilidad y fatalidad histórica* del capitalismo occidental europeo. Esa diferencia notable, que luego analizaremos, está emparentada con una discontinuidad más general, que atañe a la filosofía y la metafísica cosmológica y materialista del progreso. Al respecto, señalaba también Gramsci sobre esta última que: "Es cierto que en Engels *(Anti-Dühring)* se encuentran muchas ideas que pueden conducir a las desviaciones del *Ensayo* [de Bujarin]. Se olvida que Engels, no obstante haber trabajado largo tiempo, dejó muy pocos materiales sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica".

Pero volviendo a la polémica misma, cuando Engels se refiere a la violencia en esa discusión con Dühring, prioriza invariablemente, en consonancia con su lectura materialista-naturalista de la filosofía, el ámbito de las fuerzas productivas y las relaciones técnico-materiales. Focaliza su mirada exclusivamente en el desarrollo de ciertas técnicas que intervienen en la producción de herramientas como elementos fundamentales para entender el poder. Así establece un hilo discursivo, cuya premisa principal plantea: 1) el poder no es un mero acto de voluntad sino que depende de *condiciones materiales,* las que posibilitan a su vez tanto 2) la construcción de un tipo particular de herramientas que se utilizan en la violencia —armas— como 3) el tipo de técnicas que se utilizan en la construcción de estas herramientas (en las cuales residiría el poder). Estas últimas, 2) y 3), dependen a su vez de 4) las condiciones económicas.

Podemos constatar que el camino desde 1) hasta 4) parte del poder, o sea, de lo que se quería explicar, y luego de pasar por todos los términos intermedios llega a la conclusión, a la base, a "la única causa": la evolución económica. Como el agua y el aceite, dos esferas distintas, el poder y la economía. La economía se torna así en el ámbito fundante y al mismo tiempo excluyente del análisis del poder, entendido este último como *una esfera independiente,*

opuesta, externa y subsidiaria *con relación a la economía.* Esta es la razón principal por la cual la tendencia hacia el economicismo posteriormente divulgada en forma masiva por los manuales impide ver, situar, localizar y explicar las relaciones y las articulaciones que se dan entre el poder y la violencia, por un lado, y las relaciones sociales de producción, por el otro.

El problema del poder

La mayoría de las veces se ha situado el poder en el aparato de Estado, fundamentalmente en las fuerzas armadas. ¿Por qué allí? Porque allí están las armas. Por lo tanto, el poder se ha pensado a partir de las armas. Incluso Engels, como vimos, no constituye la excepción.

Pero el aparato de Estado, las armas, las fuerzas armadas, etc., son los emergentes del poder, lo que se ve, lo "observable". Como el pensamiento de Marx —ese Sherlock Holmes de las ciencias sociales— es una invitación permanente a sospechar de lo inmediato —la mirada de Watson— y a agudizar la vista por detrás de lo "observable", investiguemos qué hay más allá de estas *cosas* e *instituciones* visibles. Las pistas pueden estar a la vista pero los criminales no se encuentran en la escena del crimen.

Lo que descubrimos por detrás son *relaciones, y es aquí donde reside el poder,* donde podemos ubicarlo y tratar de aprehenderlo conceptualmente.[166] No en el ámbito de la relación ser humano—cosa, ni en el de la relación ser humano—naturaleza sino en aquel otro constituido por las relaciones de los seres humanos entre sí. Así como Marx descubre detrás de "las cosas" económicas las relaciones que han sido reificadas y cristalizadas en el proceso del fetichismo, podríamos pensar que detrás de estas *"cosas"* (por ejemplo, las armas) lo que hay son *relaciones de poder* entre las personas.[167]

El ámbito del poder es aquel donde se producen, constituyen y reproducen las relaciones sociales. El ámbito donde se forman y se realizan (a partir de relaciones anteriores) relaciones sociales, luego de lo cual tiene lugar su proceso de reproducción.

Producción y realización de relaciones sociales. Recordemos que habíamos planteado —como alternativa al economicismo— pensar las relaciones como confrontaciones y contradicciones entre los sujetos históricos intervinientes, como relaciones de fuerza entre los

166 En nuestro siglo fue Gramsci quien, utilizando de manera creadora el inmenso arsenal categorial leninista, sometió por primera vez a crítica la concepción estatalista de la política, derivación lógica del economicismo. Su original y novedosa mirada acerca del *poder, entendido no ya como una cosa sino como un conjunto de relaciones* —no "en general" sino relaciones de fuerza— se adelantó casi cuarenta años a la tesis académicamente más conocida y "con mejor prensa" de Michel Foucault. Razones que obviamente exceden lo cognoscitivo obstaculizan a la Academia reconocer el carácter precursor de la concepción leninista y gramsciana del poder en términos relacionales en cuyo horizonte trabaja posteriormente Foucault.

167 "Cada individuo posee *el poder social* bajo la forma de una *cosa.* Arránquese a la cosa este poder social y habrá que atorgárselo a las personas sobre las personas." (C. Marx, *Grundrisse,* t. I, p. 85.)

polos. Por ejemplo, podríamos pensar la relación social de capital como una relación de fuerza entre los dos sujetos sociales involucrados: el capitalista (colectivo), comprador de la fuerza de trabajo; y el obrero (colectivo), vendedor de esta última. *Aquí dentro reside la lucha de clases,* en esta relación entre un sujeto social dominador y otro sujeto social dominado (que puede rebelarse y trastocar la relación social de capital).

Si esto es cierto, el poder es el ámbito de las relaciones de fuerzas —que atraviesan tanto las relaciones sociales como las relaciones políticas— donde se producen y reproducen nuevas relaciones a partir de la ruptura de las anteriores. Definamos los términos.

Una "ruptura" es el surgimiento de una diferencia cualitativamente sustancial en un ámbito. Un corte, una discontinuidad, un trastocamiento, un salto.

"Formación de relaciones sociales" implica construcción de una nueva relación que antes no existía. Pero si hemos concebido las relaciones sociales como relaciones de fuerza, con un enfrentamiento inherente que las atraviesa intrínsecamente, debemos pensar que formar una nueva relación es producto de una confrontación anterior. De este modo nos podemos explicar que las nuevas relaciones sociales que surgen no "flotan" en el presente, sino que son un punto de llegada de un proceso previo de enfrentamiento, donde uno de los polos ha sido derrotado antes, y llega vencido al proceso de formación de la nueva relación social. El vencido (no un individuo particular y aislado, sino clases sociales, fuerzas sociales que han sido aplastadas en la lucha de clases) no tiene más remedio que formar parte de esa nueva relación que el vencedor lo obliga a constituir. Aunque después de mucho tiempo transcurrido se "olvide" de esta confrontación inicial, de su derrota previa en el enfrentamiento, y crea que ha formado parte de esa relación en forma "libre" y "voluntaria", por una decisión racional, autónoma, soberana y autoconsciente. Esta es la actitud del sujeto moderno contractualista y su racionalidad calculadora e instrumental.

"Realización", producción de relaciones como resultado de la victoria en el combate. Punto de alcance de una nueva etapa en el proceso posterior al triunfo, la construcción de un dominio estable: la paz, momento estratégico de la confrontación y al mismo tiempo resultado de la victoria previa en el enfrentamiento. Si la derrota es tal que no se visualiza en el campo de los "observables" ninguna posibilidad de revertirla, los sujetos sociales dominados y vencidos empiezan a otorgar consenso al vencedor y a "olvidar" el turbio origen de la paz,

autorrepresentándose la situación posvictoria como una relación eterna, sin origen y sin futuro. Deshistorizar el ejercicio del poder, he ahí la clave para su reproducción.

Finalmente, "reproducción" significa producción continua de una relación social.

Habiendo explicitado el significado de cada uno de los conceptos, podemos entonces intentar profundizar el análisis para diferenciar dos planos constitutivos de toda realidad, que también están presentes en la relación economía—poder y que son centrales para su comprensión: la apariencia y la esencia, lo inmediato y lo mediato. En definitiva, de eso se trata.

Cuando se alude a las relaciones sociales capitalistas como algo eterno, ahistórico, o como resultado de la voluntad mutua de los capitalistas y los trabajadores, o también como producto exclusivo de relaciones económicas, estamos en el plano de la apariencia, lo que se ve, lo observable, lo accesible a los sentidos y a la conciencia inmediata y precrítica. El sentido común previamente moldeado por la hegemonía de los sectores dominantes.

Siempre desde su teoría crítica del fetichismo, Marx —pensador de "la sospecha"— se atrevió a dudar de la soberanía de la autoconciencia inmediata de los agentes sociales. Cuestionó entonces aquella "representación caótica" que corresponde a las primeras etapas del conocimiento a las que accedemos espontáneamente en nuestra vida cotidiana. Retomando en este punto a Hegel, sostuvo que *la apariencia* no es una mera equivocación ni un error (como sí afirmaron los racionalistas, soslayando la experiencia) sino que tiene su propia racionalidad, por lo tanto, trató de explicarla a partir de las raíces sociales que se encuentran en la misma realidad. Pero, explicándola de tal modo, no se conformó con quedarse en este ámbito (como prescribía el positivismo, según hemos visto). Como un detective, intentó penetrar en un espacio teórico más profundo, aquel adonde intenta llegar la ciencia.[10]

La investigación crítica debe intentar sobrepasar entonces los planos de la apariencia, la intuición, la inmediatez. En el problema de la articulación entre economía y poder también hay que esforzarse por "ir más allá" y buscar aquel ámbito que, aun sin ser directamente observable ni pertenecer a la apariencia inmediata no por ello deja de ser menos fundante. Este terreno social es el de la confrontación y la contradicción, el del combate y el enfrentamiento. Si nos limitamos al plano apariencial *nunca podremos comprender en su historicidad* aquellas relaciones sociales constituidas a partir de las confrontaciones. En consecuencia, nos veríamos

obligados a tomar la “paz”, el dominio estable de una de las clases sociales (las capitalistas) no como un momento parcial y relativo del proceso global de lucha de clases, sino como algo natural, eterno, *ahistórico,* y por lo tanto sin explicación. La "paz democrática", actualmente vigente en nuestra América, ha sido previamente abonada por la barbarie de Videla, Pinochet, Stroessner, Somoza, etc. Sin esta no se entiende aquella. La "paz" ha sido hija legítima del castigo y la violencia, la punición y la dominación.

Cuando Marx, plantea la pregunta “¿de dónde proviene el plusvalor que el capitalista obtiene por sobre el dinero adelantado?”, la ciencia social que se aferra al plano apariencial obviamente responde “de vender más caro”. Sitúa su respuesta en la circulación, en el mercado, en lo directa e inmediatamente “observable”. No podía ser de otra manera. En su crítica de la economía política la refutación de Marx induce a ir hacia “un algo” que está por detrás aunque no aparezca a simple vista: el proceso social e histórico donde se ha producido ese plusvalor. Una inversión dialéctica, histórico-lógica. De los efectos a las causas, del resultado a sus condiciones.

Con la ruptura y posterior construcción de nuevas relaciones, específicamente capitalistas, análogamente sucede lo mismo. Es necesario ir más allá de lo directamente observable, analizar y descubrir otro ámbito que está “oculto”, que “no aparece” si nos circunscribimos y nos quedamos únicamente en la esfera apariencial: el de la lucha de clases y la confrontación.

El capital separa para volver a reunir de otra manera, ahora bajo su mirada vigilante, su dominación, su disciplina y su control. Las nuevas relaciones sociales son el producto de un enfrentamiento previo que provoca una ruptura en anteriores relaciones sociales. ¿Qué tipo de ruptura? ¿Qué tipo de unidad previa es la que se corta y se violenta? Solo podremos entender la ruptura si previamente nos ponemos de acuerdo acerca de qué tipo de relación (denominada por Marx “la existencia dual del sujeto”) es la que se rompe.

La experiencia inmediata, correspondiente a la esfera apariencial en la sociedad capitalista, nos muestra que existe una clase social de trabajadores totalmente “libres”. Libres en un doble sentido: no están sujetos territorialmente al dominio de ningún señor, y también libres en el sentido de no poseer ninguna propiedad, sometidos a una desnudez total, pues lo único que poseen es su capacidad de trabajo, su fuerza de trabajo. El típico "sujeto libre" de la ideología burguesa. La apariencia nos indica que esta existencia tiene un carácter ahistórico, eterno, y el sentido común lo esquematiza y legitima mediante el lugar común que sostiene “siempre fue así y siempre lo será”. Largos años de ejercicio de la hegemonía fueron necesarios para inocular semejante creencia en las masas populares.

Pero Marx, desnaturalizando las relaciones sociales capitalistas, plantea que esto no es más que un resultado del proceso histórico que funciona en el modo de producción capitalista como

uno de los supuestos necesarios para constituir la relación social de capital. Este supuesto básico es producto de un largo proceso de rupturas de la “unidad primigenia”, de la existencia dual. Esta última consiste en que el individuo, en un estadio histórico anterior a aquel en el que se han producido las rupturas históricas, *no estaba separado de sus condiciones objetivas de existencia,* de sus medios de vida, de sus medios de producción. En la relación social capitalista estos medios se volverán ajenos, se autonomizarán cobrando existencia y vida propias, a partir de lo cual se le opondrán como capital, como trabajo muerto objetivado y ajeno, como un monstruoso Frankenstein. Un producto que someterá a su productor.

El individuo, como existencia subjetiva, y sus condiciones de existencia, como existencia objetiva, formaban una “unidad originaria”. Unidad originaria que no tiene nada que ver ni con una esencia perdida en la historia ni con un paraíso abandonado. Nunca hubo comunismo en el pasado histórico. El comunismo es un proyecto a realizarse hacia el futuro. Nuestro gran ideal, la creación de una historia verdaderamente humana y de un hombre y una mujer auténticamente nuevos, libres.

Lo que sí existió en el pasado fue la unidad de un cuerpo orgánico (el individuo, el cuerpo humano de los hombres) y uno inorgánico[11] (sus medios de vida, la tierra, la naturaleza) articulados en una “unidad primigenia”: *la relación de propiedad*.[12] Unidad fisurada, quebrada y destruida en un proceso histórico de rupturas. Entre la existencia subjetiva y la existencia objetiva, ahora separadas, se interpondrá altivo y soberbio en el período histórico que corresponde al modo de producción capitalista, el capital. Este último previamente separa y aísla, para luego volver a reunir, pero en una nueva relación, bajo su propio dominio. La condición imprescindible que se debe cumplir para poder constituir la relación de capital es la ruptura de la propiedad,[13] de la unidad entre el hombre y la tierra. La primera tiene lugar a partir

de un proceso histórico de expropiación material de las clases populares mediante el uso de la violencia, el robo, la estafa, etc., en el ejercicio de la lucha de clases.

Esta relación social previa en la cual los individuos se encontraban estrechamente unidos a sus condiciones de vida —lo que no implica "comunismo primitivo"— será anulada a partir de la confrontación. El resultado será la producción de quiebres y fisuras en la relación de propiedad de la tierra, a partir de los cuales por un lado quedarán las condiciones objetivas de vida (los medios de subsistencia, ahora autónomos) y, por el otro, los individuos despojados de su "naturaleza inorgánica", restándoles solo su capacidad laboral, su capacidad viva de trabajo, su fuerza de trabajo. Escisión completa e inversión total del sujeto y el objeto.

Como producto de la ruptura, tendremos dos polos: los medios de producción, en manos ahora del capitalista, y la fuerza de trabajo, despojada de toda propiedad, o sea, expropiada, y justamente estas dos son las condiciones imprescindibles y necesarias sin las cuales no se puede constituir la relación social de capital.

La violencia como fuerza económica

En el mejor de los casos, desde la perspectiva de tendencia economicista acerca del desarrollo histórico y de la sociedad se ha reconocido parcialmente cierto lugar teórico a la violencia como generadora de rupturas entre los productores y sus medios de producción. Pero invariablemente se le ha circunscrito a un período exclusivamente precapitalista. A un pecado de juventud.

La violencia, el robo, la estafa y demás mecanismos del poder, habrían cumplido su papel en la niñez del capitalismo, en los orígenes. Pero a partir de allí nunca más se habrían hecho presentes en los procesos sociales del modo de producción capitalista. Esta lectura se apoya en cierto pasaje de Marx[14] donde deja una puerta abierta para hilar esa argumentación, pues pone el énfasis en la historia contemporánea frente a la historia pasada, en la lógica frente a la historia, en el orden estructural frente al procesual.

Creemos que no deberíamos subestimar este énfasis metodológico marxiano otorgado a la historicidad del presente estructural, el cual tiene clara prioridad en el modo de exposición de *El capital*. Precisamente la obra no empieza su justificación lógica por la historia —que aparece recién en el capítulo XXIV sobre la acumulación originaria— sino por el presente, la

generalización de la forma social "mercancía". Se comienza por lo último para invertir e ir hacia atrás.

Pero si seguimos linealmente esta lectura, podríamos caer en el error de pensar la violencia y los demás métodos característicos del proceso de acumulación originaria en forma análoga a un primer motor aristotélico, que actúa solo en los orígenes pero desaparece completamente en la historia posterior.

Por el contrario, cuando Marx se refiere a los procesos de rupturas violentas de la propiedad y de las relaciones sociales prexistentes no hace en ningún momento un análisis evolutivo, sino que los plantea como constitutivos en forma estructural respecto de las relaciones sociales capitalistas presentes. En las que aparecen como relaciones exclusivamente económicas hay —implícita o explícitamente, según el caso— relaciones de poder y violencia. Las relaciones de lucha, confrontación, enfrentamiento —incluso con un alto grado de violencia entre las fuerzas que se enfrentan— no solo constituyen una explicación genética de los procesos sociales del modo de producción capitalista: también están presentes estructuralmente una vez que los últimos ya se han constituido.[15]

Marx reafirma que en el capitalismo desarrollado —o sea, en el modo de producción capitalista ya constituido— "sigue usándose la violencia" cuando es necesaria. Aunque aclara a continuación que "solo excepcionalmente". Pero, de cualquier manera, sigue usándose. No está excluida. Sucede que esta violencia "extraeconómica" no solo ayuda y reproduce desde afuera y en forma externa las relaciones económicas ya constituidas sino que, además, pasa a constituir uno de los elementos estructurales[16] (aunque no el único, como había sostenido en su momento Dühring) de las relaciones sociales de producción.

Creemos necesario asumir sin ambigüedades y reconocer toda la densidad teórica de este pensamiento de Marx, según el cual *en el capitalismo desarrollado, ya constituido sobre sus propias bases, la violencia puede llegar a cumplir un papel y una misión centrales como palanca económica y no solo como elemento de la "superestructura"* de la sociedad. Hoy no se

puede seguir sosteniendo el dualismo dicotómico: cuerpo (economía) y espíritu (“superestructura”, dentro de la cual se ubicaría la violencia y el poder).

El debate no es una cuestión libresca escolástica, si Marx lo dijo o no lo dijo. Las guerras que ha vivido el siglo XX —con millones de muertos en cada una—, los genocidios periódicos —fundamentalmente en América Latina y en particular en nuestro país—, no son un "accidente" de la historia. El capital necesita la matanza como elemento estructurante, disciplinador. No puede reproducirse sin ella. El marxismo debe poder estar a la altura de la historia, debe tirar el lastre del economicismo. No puede hoy sin escándalo seguir postulándose dogmáticamente que la violencia y el ejercicio económico de la fuerza material correspondieron solo a las etapas precapitalistas. Ni la teoría ni la realidad resisten semejante afirmación.

Estos enfrentamientos producidos por la lucha de clases e implicados en esas relaciones no son siempre directamente “observables” desde el plano apariencial y la representación caótica del comienzo del conocimiento. Sí lo son en el caso de una guerra, pero el enfrentamiento no siempre llega a la guerra. Puede ser que desde la observación inmediata de los “hechos” y datos empíricos —mediada y moldeada por el paradigma del sentido común burgués construido históricamente— no “aparezca la lucha de clases y sus enfrentamientos. Pero metodológicamente debemos avanzar más allá y hallarlos, para poder aprehenderlos conceptualmente. Allí, en los denominados “hechos objetivos”, donde reina “la paz” hay contradicciones sociales implícitas que debemos desempolvar mediante el uso metodológico de la abstracción, en el análisis de la lucha de clases.

Intentemos entonces aprehender las contradicciones inmanentes que subyacen en las principales categorías de *El capital.*

Marx plantea que *la mercancía y el dinero* solo se transforman en *capital* si forman parte de determinada relación social constituida a partir y sobre la base de la confrontación y el enfrentamiento de dos clases: la de los propietarios de la mercancía dinero y la de los propietarios de la mercancía fuerza de trabajo. Debemos tener presente que cuando Marx se refiere a la existencia de solo dos clases está utilizando el recurso metodológico que abstrae el conjunto de otras clases que existen en el capitalismo e incluso de diversas fracciones internas de estas. Cuando analiza una formación social y una coyuntura concreta —por ejemplo, la Francia de 1848 a 1852— encuentra muchísimos otros matices y fracciones sociales de los cuales hace abstracción al analizar los fundamentos del modo de producción capitalista en su "máxima pureza". Grave error metodológico postular entonces para una formación social concreta la existencia solo de dos clases.

Antes de que existiera y tuviera lugar la confrontación entre esas dos clases, la relación social de capital aún no se había constituido, por lo tanto, tal enfrentamiento es inherentemente

constitutivo de esta. Pero, a su vez, la existencia de estas dos clases tiene un presupuesto necesario: la separación de los trabajadores y sus condiciones de existencia. Para que estos lleguen a ser desnudamente "libres" tiene que haber tenido lugar un largo y penoso período de violencias, enfrentamientos, expropiación, disciplina sanguinaria y rupturas históricas.[17] La "libertad" moderna es una hija deforme de la violencia y el poder.

La creación violenta y artificial de esta fuerza de trabajo es condición de posibilidad de 1) la compra de fuerza de trabajo en el mercado laboral que se empleará en la producción capitalista y 2) la reproducción ampliada o acumulación propiamente dicha, pues cuando el capital en un segundo ciclo necesita reinvertir su plusvalor, requiere fuerza de trabajo adicional que ya encuentra disponible porque ha sido previamente expropiada y volcada por la violencia al mercado de trabajo. El empleo de la violencia, entonces, es condición esencial no solo de la producción capitalista sino también de su reproducción ampliada.[18]

Una vez analizado el proceso histórico de rupturas de la propiedad y de las relaciones previamente existentes investiguemos el status teórico que este posee en una lectura no economicista. A partir de este acercamiento podremos llegar a aquellas determinaciones principales para poder explicar de un modo no dualista ni dicotómico la articulación entre economía y poder.

Si en esta perspectiva tratamos de desanudar —para hacerlos observables— los presupuestos implícitos de la categoría “capital” habría que preguntarse: ¿por qué el obrero (colectivo) permite que se lo expropie “pacíficamente” cuando realiza su contrato de trabajo con el capitalista (colectivo), en el ámbito de las relaciones de cambio —dinero por fuerza de trabajo?

En el espacio social del mercado se enfrentan dos poseedores de mercancías aparentemente “iguales”. Existe aquí una relación de valor, donde dos propietarios de mercancías independientes y ajenos entre sí se enfrentan e intercambian sus equivalentes. Estos dos poseedores “iguales” son el capitalista y el obrero, ambos colectivos. ¿Qué posee el capitalista? Dinero. ¿Qué posee el proletario? Su capacidad potencial de realizar trabajo. A

partir de una relación jurídica (el contrato) pactan cambiar “voluntaria” y “pacíficamente” sus respectivas mercancías. Uno compra y el otro vende. El que compra paga la mercancía por su valor (este es un supuesto metodológico al que recurre Marx para simplificar, en la realidad está sujeto a la lucha de clases). Aceptan realizar un cambio de equivalentes, que en realidad es un intercambio desigual pues la fuerza de trabajo es la única mercancía que produce, cuando se utiliza su valor de uso, mayor cantidad que la que corresponde a su propio valor.

Pero ¿por qué motivo el obrero (colectivo) permite esto? ¿Por qué en el mercado acepta pactar y negociar en este contrato tan desfavorable para él, para su familia y para su clase? ¿Qué secretos inconfesables esconde la igualdad moderna? ¿Qué pecados ocultos y pestilentes se esconden por detrás y por debajo del perfume y el brillo contractual?

El mercado, donde se realiza la transacción contractual, no es el punto de partida sino un punto de llegada. El iusnaturalismo moderno había postulado —aun el más revolucionario, y también el contractualismo "socialista" de nuestros días— que el contrato era fundacional. Nacía algo nuevo. Era el punto de inicio, un axioma para luego deducir desde él. En realidad es el punto de partida en función de la relación de producción que se establecerá luego, cuando el obrero, una vez consumado el contrato, comience a ejercer actualmente su capacidad potencial de trabajar. Pero —y esto es lo definitorio—, es punto de llegada, pues el obrero llega al mercado, al ámbito del cambio sancionado por el contrato, derrotado. Ha sido previamente vencido. Fue despojado de su propiedad, de sus medios de subsistencia y de vida. Esta ruptura de la propiedad no se ha realizado en el espacio mercantil ni contractual sino en otro ámbito.

Aquí es necesario recurrir a un razonamiento analógico. Si para obtener plusvalor el capitalista necesita comprar fuerza de trabajo en el mercado, emplearla en el proceso de producción y obtener nuevas mercancías que encerrarán plusvalor, luego deberá volver al mercado para realizar ese plusvalor. Si no lo pudiera hacer, sobrevendría la crisis.

Luego, para obtener plusvalor son necesarios dos ámbitos estrechamente interrelacionados e interdependientes: 1) *el ámbito del cambio* donde se compra-vende la fuerza de trabajo, 2) *el ámbito de la producción* donde se produce el plusvalor y nuevamente 1) *el ámbito del cambio* en el cual se realizan las mercancías que encierran el plusvalor. Sin estos dos ámbitos no se podría explicar la obtención del plusvalor, del “plus” que se agrega al dinero inicial que funciona como capital. Aunque en la explicación marxiana el determinante es el de la producción, se necesita recurrir también al otro para dar cuenta del proceso global.

Por analogía, para explicar el proceso en el cual ha sido derrotado el obrero, se necesita recurrir a otro ámbito, previo al del cambio donde se efectúa el perfumado contrato "libre y voluntario”. Este es el ámbito del *poder,* el de las *relaciones de fuerza,* el de la *lucha de clases,*

el de la confrontación. No el contrato sino la lucha es lo fundante, no la paz sino la guerra. Esa es " la piedra de toque" del marxismo.[19]

Los obreros son expropiados violentamente de su "naturaleza inorgánica", de su relación de propiedad, en el ámbito del poder a través de procesos históricos que incluyen el robo, la tortura y diversas formas de violencia (siempre renovadas en el transcurrir del tiempo) como el pillaje, el fusilamiento, el secuestro, la desaparición, etc. Cuando llegan al cambio donde se realiza la relación contractual ya han sido expropiados previamente. ¿Cómo explicarse, si no, los regímenes sociales y políticos latinoamericanos posteriores a la era de Pinochet, Videla, entre otros dictadores latinoamericanos?

Por eso los, obreros efectúan esta relación jurídica tan nefasta, tan desventajosa, con el capitalista. Lo hacen porque están derrotados, porque llegan vencidos de un proceso previo de lucha de clases.

Entonces, si esquematizamos los distintos ámbitos donde la esfera económica y la del poder se interrelacionan, condicionan, cruzan y penetran mutuamente obtenemos:

1. *Existencia dual* de los trabajadores —polo subjetivo— y de la naturaleza —polo objetivo—. Es decir, existencia dual del ser humano y su relación inmediata de propiedad con sus condiciones de vida.
2. *Ámbito del poder,* la expropiación y la ruptura, que se realiza mediante la violencia, el robo, la conquista, el pillaje, la tortura y la estafa.
3. *Llegada del obrero (colectivo) al ámbito del cambio,* desarmado, vencido, expropiado de sus condiciones de vida. Nace la "libertad" moderna.
4. *Ámbito del mercado,* donde se pacta y negocia la expropiación "pacífica y voluntaria" de la fuerza de trabajo, por medio de la relación jurídica contractual que establece un intercambio desigual sobre la base de un cambio de equivalentes (supuesto metodológico: la fuerza de trabajo se paga por lo que vale). Formación de una nueva relación social a partir de la

ruptura producida en el ámbito del poder. "Libertad" de circulación de mercancías, ideas, opiniones, prensa y "capital humano".

5. *Ámbito de la producción,* donde se hace efectivo el consumo de la fuerza de trabajo que produce el plusvalor, el "plus", por parte del capitalista. Realización y concreción de la relación formada como producto de la ruptura en el ámbito (2).
6. *Ámbito del mercado:*
   a) Venta de las mercancías y realización del plusvalor. Obtención de dinero.
   b) Recapitalización del dinero obtenido mediante la realización del plusvalor, destinado a reproducir el capital en la misma escala.
   c) Compra de nueva fuerza de trabajo y de los medios de producción gastados que hay que renovar.
   d) Recapitalización de la parte de dinero obtenido mediante realización de plusvalor destinada a la compra de fuerza de trabajo adicional (previamente expropiada en la lucha de clases y la confrontación) más medios de producción adicionales.
7. *Ámbito de la producción,* donde se reinicia el ciclo y se reproduce la relación de capital.
   a) Si se reproduce solo en la misma escala: reproducción simple, niveles: a), b) y c) en (6).
   b) Si además hay uso de fuerza de trabajo adicional (resultado de un nuevo proceso de confrontación y expropiación) más medios de producción adicionales: acumulación o reproducción ampliada, nivel d) en (6).

A diferencia de los presupuestos de la economía política, *esta relación social de capital es puramente histórica y transitoria.* En la demostración de esa historicidad se juega el objetivo político y epistemológico de toda la obra teórica de Marx. Constituye el producto de un largo desarrollo en el cual, a través de numerosas confrontaciones en la lucha de clases, se ha llegado a ordenar, por un lado, el obrero asalariado (colectivo); por el otro, el capitalista (también colectivo), personificación histórica del capital y de los medios de subsistencia que se enfrentan ahora al obrero como algo autónomo. El nuevo orden presupone haber desordenado las relaciones anteriores. El orden se estructura desde la violencia, no hay orden natural. La "paz" en general no es más que el dominio burgués.

A diferencia del economicismo, *el ámbito social del poder y de sus relaciones de fuerza* donde se inscribe la violencia *no se encuentra de ninguna manera abolido en la sociedad capitalista* constituida sobre sus propias bases. Sigue formando parte de su articulación estructural. Está presente en ella implícita y explícitamente durante todo el proceso de producción y reproducción del capital, como fuerza material y como disciplina controladora y vigilante. *Este ámbito del poder no es de ningún modo un epifenómeno superficial y subsidiario de la esfera económica ni está meramente recluido en la "superestructura".*

La historia latinoamericana ya lo había corroborado dramáticamente en el cuerpo sufriente de sus pueblos, de sus luchadores, de sus revolucionarios. Para poder estar dignamente a la altura de esa historia, la teoría social marxista, abandonando el lastre dogmático y economicista que la mantenía impotente y maniatada a un esquema, debe hacerse por fin cargo y dar cuenta de ello.

¿Liberalismo o socialismo?

Ahora vayamos a un paradigma en desuso. Será necesario ir al cesto de la basura, desarrugar ese papel viejo y ajado que se llamó "La Ciencia de la Historia", el Materialismo Histórico. ¿Por qué lo botaron? ¿Por la cruda moral después del derrumbe del campo socialista? ¿Un repliegue "táctico" ante el avasallador empuje de los *marine boys y el* neoliberalismo? ¿El "fin de la historia"? ¿Pasó de moda junto con las ganas de luchar? ¿Por qué una revolución hoy, es arrinconada rápidamente al lugar de las utopías?

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS

Carta a Adolfo Gilly, 22 de octubre de 1994

Solo si se pone en juego la vida, se conserva la libertad.

G. W. HEGEL
Fenomenología del espíritu

Nació deforme. Fue un monstruo resultante de una perversa cópula entre el poder y la explotación, entre la violencia económica y la dominación política. Aun así se sobrepuso y llegó a erigirse en reina. La "libertad" moderna, desnuda y cínicamente sonriente, logró hegemonizar las conciencias y convertirse en bandera de una clase que tiró varias bombas atómicas, alentó la esclavitud y el nazismo, y construyó campos de concentración y de tortura en ambas riberas del océano.

La cultura política de la obediencia y la legitimación, que los regímenes eurorientales instalaron como "ortodoxia" del marxismo contribuyó en no poca medida al reinado indiscutido de semejante engendro occidental. Con esas armas era imposible combatir. Los componentes más claramente disruptivos y libertarios del socialismo fueron opacados tanto por el cientificismo kautskiano—plejanoviano de la II Internacional como por la metafísica materialista del DIAMAT y el HISMAT.

Tras la bochornosa caída del Muro, el debate de la libertad resurge. Se ha constituido en un eje clave y decisivo para cualquier proyecto social y político emancipatorio contemporáneo, especialmente si nos ubicamos en el Tercer Mundo. Desde Popper, Hayek, Friedman y Fukuyama en adelante los intelectuales del régimen nos están provocando. Nuestros liberales latinoamericanos no hacen más que reproducir los argumentos de aquellos.

Debemos, pues, ajustar cuentas con la ideología liberal que sigue funcionando como principal sustento legitimador en el régimen capitalista y que ha comenzado a seducir a muchos ex socialistas presurosos por compaginar socialismo con mercado, liberalismo y marxismo, iusnaturalismo y teoría revolucionaria.

Focalicemos el problema en las diversas y antagónicas concepciones teóricas de la libertad, defendidas en la lucha política por el liberalismo y por el punto de vista revolucionario. A su vez, examinemos las relaciones que vinculan las conceptualizaciones liberal y marxiana de esa categoría con las diversas ontologías sociales que ambas presuponen. Ontología social que atañe a las distintas subjetividades que están en juego. Ese debate no es ajeno al problema del tiempo libre ni a los obstáculos y restricciones al ejercicio de la libertad que siempre están presentes, aunque de un modo no observable, en la sociedad capitalista.

En nuestra crítica tomaremos como paradigma de las posiciones liberales, y punto de arranque de nuestro análisis, a Isaiah Berlin,[180] quien además de ser un pensador político liberal—conservador que en su lógica llega hasta las últimas consecuencias, probablemente constituya uno de los principales polemistas teóricos de Marx de las últimas décadas.

Una disyunción irreductible: libertad negativa o libertad positiva

Para Berlin existen teóricamente dos conceptos básicos de libertad: libertad negativa y libertad positiva. Ambos responden a dos preguntas distintas y habrían originado históricamente los dos campos que intervinieron en el conflicto de la llamada Guerra Fría. El primero, supuestamente garantizado en los países capitalistas, intentaría responder a la pregunta "¿Interviene el gobierno en mi vida?". El segundo, en principio garantizado en los países de Europa oriental, intentaría responder a otra interrogante bien distinta: "¿Quién me gobierna?".

El concepto de libertad negativa —verdadero núcleo de acero del liberalismo, según Berlin— es aquel mediante el cual se busca garantizar un ámbito mínimo de *libertad individual,* disminuyendo la autoridad y cualquier tipo de obstáculo externo que atente contra el propio espacio. El ámbito de la libertad negativa es aquel territorio social donde el individuo puede

180 Cfr. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad" [1958], *Libertad y necesidad en la historia.* También puede consultarse con provecho la biografía de Marx que Berlin publicó a inicios de la Segunda Guerra Mundial, cuando tenía apenas treinta años de edad. (Cfr. Isaiah Berlin, *Karl Marx.)* Por sobre todos los clásicos adjetivos anticomunistas que Berlin emplea para hacer referencia al fundador de la filosofía de la praxis —”intolerante”, “dogmático, “violento”, etc.—, en ese texto merece destacarse la veta romántica, no siempre explorada, que este autor encuentra en Marx.
Sobre la propia biografía de Berlin y sus vínculos intelectuales y políticos con los ideólogos de la CIA y otros servicios secretos occidentales, puede consultarse la excelente investigación de Frances Stonor Saunders, *La CIA y la guerra fría cultural*. En cambio, la versión oficial y autorizada de su biografía —absolutamente hagiográfica y apologética—- pertenece a su discípulo Michael Ignatieff *(Isaiah Berlin: su vida.)*.

hacer lo que quiera sin que los demás interfieran, o sea, sin que obstaculicen su propio movimiento. La libertad implica entonces ausencia de *coacción,* ausencia de *obstáculo* y de *interferencia* ajena.

El principio de libertad negativa no le impone al individuo ningún fin predeterminado para su vida, sino que cada agente elige el fin según el cual guiará sus actos. *Existe así un vacío dejado por la libertad negativa* que deberá ser llenado por la decisión personal y autónoma de cada individuo.[181]

Para Berlin, en la historia del pensamiento ha existido una confusión: una cuestión sería la libertad individual y otra bien distinta, la “libertad social”. Cuando un individuo piensa que está dispuesto a renunciar a parte de su libertad individual en nombre de la igualdad, la justicia, la solidaridad, etc., y que así gana libertad social, Berlin opina que en realidad lo que sucede es que está comprometiendo su propia libertad a costa de otra cosa, se llame como se llame.

La libertad individual y cualquier otro valor constituyen, entonces, una pareja de opuestos irreductibles. Una oposición antinómica. Aumentar el grado del otro valor —cualquiera que sea este— implica automáticamente disminuir la libertad propia. Aquellos que renunciaran, aunque sea a una parte mínima de su libertad individual, se entregarían (según la óptica liberal) irremediablemente en manos del “totalitarismo”. En esta perspectiva, el ámbito público es un espacio social antinómico con relación a la esfera privada; la comunidad es una auténtica *amenaza* para el individuo. Reaparece aquí de nuevo el *Leviatán* de Hobbes, aunque se le mire con menos simpatía.

Por otra parte, según la óptica de Berlin, en Marx el conocimiento cumpliría un papel liberador, de manera que en la filosofía de este último la libertad positiva consistiría en el conocimiento y en la conciencia de la necesidad. Como aparentemente Marx creería que los hombres eran absolutamente racionales, el conocimiento nos permitiría anular nuestro propio deseo de querer alcanzar algún fin inalcanzable, y por lo tanto nos evitaría la frustración.

En el Marx que nos pinta Berlin, supuestamente hiperracionalista, habría entonces una diferencia entre los yoes empíricos y los “verdaderos yoes” de los agentes sociales. La razón, al captar los “verdaderos intereses” que corresponden a los “verdaderos yoes”, podría obligar a los yoes empíricos a aceptar aquello que no quieren, de manera que esta coacción se convertiría en su contrario, la liberación.

---

181 Comparándolo con las doctrinas religiosas, en torno a este “vacío” liberal, Fukuyama reconoce —en total coincidencia con la idea de Berlin— que "uno está inclinado a decir que el renacimiento de la religión de alguna manera certifica una gran infelicidad dentro de la impersonalidad y vacuidad espiritual de las sociedades consumistas liberales. Sin embargo, mientras que *el vacío en el núcleo del liberalismo* es muy ciertamente un defecto de la ideología [...] no es del todo claro que sea remediable a través de la política". (Francis Fukuyama, "¿El fin de la historia?", *Doxa*, p. 9.)

En la perspectiva de Berlin, la solución racionalista de libertad positiva —en la cual ubica sin mayores trámites a Marx— supone que los individuos son plenamente racionales y por lo tanto deben *aceptar la necesidad* y autoeducarse. Si no lo hacen habrá que reprimirlos, y, en consecuencia, la autoridad se convertiría en libertad.

Para la visión liberal el problema de fondo que funcionaría como presupuesto en toda esta serie de inversiones (libertad-autoridad, coacción-liberación) consistiría en que Marx planteaba una definición conceptual positiva de libertad entendida como la “conciencia de la necesidad”.

Libertad y ontología social

Para poder cuestionar esta ideología liberal (que históricamente estuvo enfrentada a toda tradición verdaderamente democrática), caractericemos los presupuestos en los que se apoya y, fundamentalmente, su noción central, la de “libertad negativa”. Por “ontología social” —término que ya hemos utilizado cuando analizamos el fetichismo— entendemos determinada teoría presupuesta acerca del ser social, constituida a partir de determinada concepción de los agentes sociales (los sujetos) y de las relaciones que estos establecen entre sí y con las cosas en el curso del desarrollo histórico.

Berlin presupone una ontología social, en la cual la sociedad está formada por mónadas aisladas, cada una con su propio reducto y sin la menor relación entre sí. No tienen ventanas. Si hay alguna relación entre ellas, esta constituye un mero obstáculo que origina una mutua interferencia. No menciona la "mano invisible", de Adam Smith, ni la "armonía prestablecida por Dios", de Leibniz, pero sigue exactamente en la misma lógica sustancial atributiva. Para él, las relaciones sociales continúan siendo externas a los sujetos.

Estos átomos aislados, estas sustancias mutuamente excluyentes, se mueven cada una por su propio carril y la pregunta a la cual intenta dar respuesta el concepto y la teoría de la “libertad negativa” constituye la clave de aquella problemática que tiene por objetivo preocuparse únicamente por garantizar este mínimo espacio por donde se desarrolla el movimiento sin obstáculos.

Si nos remitimos a la historia de las ideas políticas de la modernidad burguesa, podríamos caracterizar esta noción de libertad como de tipo galileano-hobbesiana.[182] No sería tampoco ilusorio sostener que esta concepción se fue constituyendo históricamente en el principal autorrelato con el cual las clases dominantes de la sociedad surgida durante la modernidad capitalista pensaron su propia libertad, no la de sus subordinados, las masas populares sometidas "al látigo y a la picota" de las que nos hablaba Marx.

Esta presupuesta ontología social en la que se basa el liberalismo nos remite inexorablemente a la sociedad mercantil, donde los agentes sociales se comportan como feroces guardianes de su propiedad individual. Propiedad individual que los sitúa en una situación de independencia, competencia y ajenidad recíprocas y, al mismo tiempo, de dependencia multilateral hacia las mercancías a las que se les atribuyen propiedades “mágicas”. No es un error de la percepción, en realidad las tienen, dado que poseen el fantástico poder de constituir el único vínculo entre dichos sujetos. Al no tener "ventanas", las mónadas de la modernidad necesitan de las cosas para relacionarse. La "mano invisible" solo opera y regula desde los objetos. El "sujeto social trascendental" que opera las síntesis, lo hace a espaldas de las mónadas, fuera de su control, siguiendo solo sus propias reglas. He ahí la clave social de la reificación.

Reduciendo a los agentes subjetivos de la sociedad mercantil a la única determinación de “propietarios”, el liberalismo les atribuye la posesión de un espacio. Este espacio individual donde cada agente social se mueve es la geografía social de lo que Berlin denomina “libertad negativa”. Solo puede haber “libertad negativa” en tanto exista esta mutua ajenidad recíproca entre las mónadas y sus propiedades, garantía de los espacios mutuamente excluyentes e irreductibles. Si se modificara la ontología social que lo sostiene, este concepto negativo de libertad perdería su sustento, pues ¿cómo plantear la pregunta por el ámbito espacial individual frente a la amenaza de “los otros” cuando estos “otros” ya no son rivales a enfrentar?

Esta concepción de lo social, asumida acríticamente por el liberalismo en su tratamiento conceptual de la libertad, implica *una exagerada simplificación de las restricciones* que pueden

---

182 Recordemos que el principio de inercia de Galileo Galilei rezaba: "Todo cuerpo tiende a permanecer en el estado de *reposo* o de *movimiento* rectilíneo uniforme en que se encuentre siempre que *una fuerza exterior* no modifique esos estados". Esta idea galileana será utilizada ampliamente por Thomas Hobbes en su definición de la libertad: *"Libertad* significa, propiamente hablando, *la ausencia de oposición* (por oposición significo *impedimentos externos al movimiento);* puede aplicarse tanto a las criaturas inanimadas e irracionales como a las racionales. Cualquier cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda *moverse dentro de cierto espacio*, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene *libertad* para ir más lejos". (Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de uan república eclesiástica y civil,* p. 171.) En el mismo sentido sostiene Hobbes: "Por *libertad* se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, *la ausencia de impedimentos externos”.* (Ibídem, p. 106.)

llegar a coartar empíricamente las libertades de los sujetos. La subjetividad que presupone el liberalismo —y que sus aparatos de terror y dominación han logrado en gran medida inocular en el seno de nuestro pueblo— presupone una castración inaudita en el orden de las restricciones. Estas quedan reducidas solamente al obstáculo externo del gobierno, y se dejan de lado, por ejemplo, las restricciones inherentes al trabajo asalariado como forma histórica que asume la praxis laboral humana en la cual los individuos no pueden ejercer su libertad en infinitas esferas. Por ejemplo, su potencial tiempo libre. No lo pueden hacer por estar subsumidos o subordinados al dominio del capital. También se dejan de lado —sin fundamentación previa— las restricciones que se derivan del autoritarismo jerárquico inmanente a la sociedad capitalista, así como también aquellas otras restricciones y sanciones propias del mercado.

El mercado —transformado en el nuevo Dios todopoderoso— funciona reproductivamente como gran regulador social (entre la distribución de trabajo social en las diversas ramas productivas y de los equilibrios entre oferta y demanda), a espaldas de estos sujetos quienes no deciden de antemano sino que se ven *impelidos y coaccionados* por los resultados que el cambio de mercancías manifiesta ante sus ojos *a posteriori.* Cada individuo necesariamente debe hacer lo que el mercado *ordena* porque si no sufrirá determinado tipo de sanciones sociales, como por ejemplo —para los capitalistas— no poder vender sus mercancías e ir a la quiebra, con todas las consecuencias que esto implica. O no poder encontrar —para los trabajadores— un lugar donde vender su fuerza de trabajo y caer en el ejército industrial de reserva, cuando no en la marginalidad y la exclusión.

De manera que el *reduccionismo liberal de los potenciales obstáculos* a la libertad individual en esta ideología se sitúa meramente en el plano de las relaciones políticas pero jamás alcanza a penetrar en aquellos otros ámbitos fundantes que desempeñan el papel de presupuestos necesarios en esta ontología social, los de la economía y el poder, que la atraviesan.

A partir de esta ontología social, es decir, de presupuestos sociales históricamente determinados por el despliegue del capital, asumidos de un modo complaciente y sin el menor atisbo de crítica, el liberalismo se aboca entonces a una tarea de sistematización lógica, borrando —una vez más— toda huella histórica. En ese movimiento de autolegitimación ideológica se esfuerza por formalizar la concepción del mundo burguesa tal como esta se condensa y sintetiza "espontáneamente" (es decir... hegemónicamente) en el sentido común más crudo, prosaico e inmediato. A esa formalización hoy se le conoce con el pomposo nombre de modelo de justicia distributiva y teoría de la elección racional.

Los pilares arquetípicos de esa variada gama de formalizaciones se articulan siempre sobre los mismos núcleos: 1) mónadas aisladas (*horno economicus); 2)* agentes sociales

independientes, recíprocamente excluyentes y en competencia feroz; 3) relaciones de valor (distribución de bienes escasos a partir de una regulación social *a posteriori (post festum,* sin planificación); 4) móviles de los agentes localizados en la maximización de beneficios y en la disminución de cargas y pérdidas (en este nivel [4] del análisis, el marxismo analítico pretende introducir sus pequeñas e intrascendentes cláusulas en la formalización liberal... —sin modificar el conjunto del edificio lógico— para tratar de diferenciarse del liberalismo, corriente de la cual es claramente deudor).

Sobre este suelo mercantil la teoría de la elección racional construye su racionalidad estratégica e instrumental, su cálculo racional de medios y fines, pérdidas y ganancias y su estudio de los móviles (individuales y únicamente conscientes, sean egoístas o incluso "altruistas").

Que a su vez esta grosera y "rigurosa" esquematización formalizada de una mentalidad que oscila entre la moral de un almacenero de barrio y la del *self made man* hollywoodense, haya intentado ser identificada por el "marxismo" analítico —solo en las universidades, por cierto, y ante la festejante mirada de la derecha más troglodita— con la explosiva teoría revolucionaria de Marx, nos habla sintomáticamente del inmenso desarme teórico (y moral) sufrido por importantes sectores de la intelectualidad "progresista" occidental. Un desarme que escandalosamente pretende parangonar el presupuesto básico de toda revolución (la construcción de una nueva subjetividad, el hombre nuevo comunista) con la moral salvaje de los animales (consumidores-ciudadanos-contribuyentes) en la lucha (competencia) por la supervivencia (en el mercado). Y todo en nombre de la "descripción de lo que es y no de lo que debe ser".

La concepción de la libertad en Marx

Marx comienza a problematizar la ideología de la libertad ya desde su juventud. Lo hace siempre desde un objetivo político: impugnar la sociedad burguesa y legitimar el "sagrado" derecho a la rebelión. Si todos los filósofos políticos clásicos y modernos —más allá de sus diversas tradiciones– pueden agruparse en torno a las siguientes preguntas: ¿por qué debo obedecer?, ¿cuál es la legitimidad del soberano?; el marxismo inaugura en la historia del pensamiento otro punto de vista radicalmente distinto. Su gran interrogante es, en cambio, ¿por qué es legítima la rebelión? Quizá fue antecedido por Rousseau, es cierto. Pero es indudable que hasta en el ginebrino —el más democrático y revolucionario de todos los pensadores anteriores a Marx, puesto que identificó soberano con pueblo y no con gobernante— pueden encontrarse restos de legitimación, completamente ausentes en el libertario Marx.

Ya desde 1843 planteaba Marx su crítica a la concepción liberal cuando se refería a la constitución jacobina "más radical" de la Revolución Francesa y su célebre Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Sostenía críticamente en aquella oportunidad que la concepción burguesa de la libertad se apoyaba en una previa presuposición antropológica acerca de lo que es el ser humano, el sujeto de la modernidad capitalista. En esa presuposición antropológica, el hombre es concebido como "una mónada"[183] y como un átomo, o sea, un agente social replegado sobre sí mismo, encerrado en su propio espacio, asignado por las relaciones sociales de mutua exclusión y de competencia recíproca, de la sociedad mercantil capitalista.

Esta juvenil crítica marxiana de la concepción antropológica liberal que concibe al ser humano como una "mónada" está estrechamente ligada tanto a su concepción de la ontología social como a su concepción lógica. Con respecto a esta última, recordemos que *El capital* se sustenta en una lógica de carácter relacional—dialéctico, crítica y superadora de la lógica sustancial atributiva de tipo leibniziano. No es casual, entonces, que al analizar el tratamiento crítico juvenil de la ideología liberal, nos encontremos con este recurso metafórico que asimila la "mónada" leibniziana con el tipo de sujeto social y político mentado por el presupuesto individualismo antropológico liberal tan apreciado por Berlin, Popper, Hayek, Friedman y compañía. Si en el terreno antropológico Marx sostenía críticamente, en sus primeros escritos y en 1845, que no existen individuos ("mónadas") al margen de sus relaciones sociales y que estas constituyen "la esencia humana" de la cual hablan tradicionalmente los filósofos (VI tesis sobre Feuerbach), de modo paralelo, y por analogía, en el espacio lógico en el que se mueven las categorías de *El capital* cada elemento conceptual solo se constituirá y adquirirá sentido a partir de sus relaciones. En consecuencia, se tornará irremediablemente ininteligible si se hace abstracción de estas últimas.

Es el conjunto de la sociedad mercantil capitalista (constituida por propietarios que celosamente guardan sus propiedades y las cuidan de los otros propietarios y de los trabajadores) y su necesaria imbricación con la "libertad negativa" lo que impugna Marx al cuestionar la noción de libertad burguesa.[184] Libertad que mientras masacraban las rebeliones

---

183 "La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales puede moverse todo hombre sin detrimento para otro lo[s] determina la ley, como la empalizada marca los límites o la línea divisoria entre dos propiedades. Se *trata de la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo".* (C. Marx, "La cuestión judía", *Escritos de juventud,* pp. 478-479.)
184 "Sin embargo, vemos, el derecho humano de la libertad no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres. Es el derecho del individuo a disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo." (C. Marx, ob. cit., p. 478.)

negras de sus colonias africanas y caribeñas los franceses sancionaban como un “derecho fundamental inalienable”.

Si en primera instancia alude a una necesaria lvinculación entre libertad negativa y sociedad mercantil, en segundo lugar Marx apunta a la mutua dependencia entre libertad individual y propiedad privada.[185] De manera que en toda la caracterización marxiana de la libertad siempre se presupone (y se critica) un determinado tipo de concepción de sociedad y de subjetividad social. Concepción que implícitamente se encuentra en la noción de “libertad individual—negativa”, y fuera de la cual estas categorías pierden la clara referencia a la que nos remiten en la sociedad mercantil. Sin mercado, la libertad negativa no tiene sentido.

Con respecto al argumento de Berlin, quien atribuye a Marx el estar inmerso en la problemática de la “libertad positiva”, es necesario aclarar que en ningún momento el autor de *El capital* toma como paradigma de la libertad el concepto de “conciencia de la necesidad” o, en términos de Benin, el autodominio y la autorrepresión de la individualidad.

Es Engels quien, retomando por su parte aquella tradición profundamente racionalista y determinista que proviene de Spinoza y llega hasta el mismo Hegel, la adopta en su ontología materialista y en su determinismo natural y cosmológico. En sus trabajos más tardíos Engels enfatiza esta esencial relación entre libertad y necesidad,[186] y culmina’, en último término, subordinando la primera a la segunda. Si la libertad consiste en la conciencia de la necesidad expresada en las leyes naturales “objetivas”, en la concepción engelsiana el conocimiento científico de estas últimas será la base de cualquier decisión libre,[187] la que como lógica consecuencia conducirá al autodominio y la autorrepresión que niegan la libertad negativa en el esquema berliniano.

---

185 La explicación práctica del derecho humano de la *libertad* es el derecho humano de la *propiedad privada* [...] Aquello, la libertad individual, y esto [la propiedad privada], su aplicación, forman el fundamento sobre el que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la realización, sino por el contrario la limitación de su libertad”. (Ibídem, p. 479.)

186 "Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre *libertad y necesidad.* Para él la *libertad* es la *comprensión de la necesidad* [...] La *libertad* no consiste en una soñada independencia de *las leyes naturales,* sino en el *reconocimiento de esas leyes* y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines". (F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 104.) Este tratamiento determinista engelsiano del problema de la libertad se encuentra en clara y notoria coherencia con su explícita preferencia epistemológica por las ciencias naturales y el tipo de conocimiento que ellas proveen. No casualmente Engels se refiere a la necesidad propia de las “leyes naturales” (que son las que buscan descubrir las ciencias naturales) cuando sostiene que la libertad consiste en saber adaptarse y obrar en función de estas, y a lo sumo basarse en ellas para desarrollar un plan con determinados fines. También está en concordancia con su particular interpretación y generalización ontológica “materialista” dialéctica de la filosofía del marxismo, que desarrolló en sus últimos años.

187 *“La libertad* de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de *poder decidir con conocimiento de causa* [...] La *libertad* consiste, pues, en el *dominio sobre nosotros mismos* y sobre la naturaleza exterior, basado en el *conocimiento de las necesidades naturales".* (F. Engels, ob. cit., p. 104.)

¿Hacía coincidir también Marx —como sostiene Berlin— en la misma línea que Spinoza, Hegel y Engels, libertad con necesidad? Nosotros sostenemos que no. Si bien plantea que la única manera posible de aumentar la libertad es regulando conscientemente mediante un plan social el intercambio entre los hombres y la naturaleza, lo cual efectivamente permite avanzar por sobre la arbitrariedad coactiva, represiva e impersonal de la regulación social mercantil, en última instancia esta planificación se encuentra todavía en la esfera de la necesidad. La transición socialista y la planificación que ardientemente defendía el Che todavía no son el comunismo. Desde el primer día hay que perseguir esa meta aunque —como también recordaba el Che— quizá nos pasemos toda la vida luchando por llegar al socialismo.

Para Marx —y este es un matiz nada despreciable si lo comparamos con Engels–, la libertad real verdaderamente humana se puede hallar únicamente más allá del trabajo, es decir, de la necesidad material—natural,[188] y de su planificación social (si bien, insistimos, es imprescindible en su opinión suplantar el mercado por la planificación en determinado estadio histórico poscapitalista). Pero esto supone haber alcanzado un tipo de ontología social basada, primero, en la superación del Estado como entidad política reificada separada de la sociedad civil (o sea, haber llegado al autogobierno) y, segundo, en un alto desarrollo de las capacidades productivas socializadas, es decir: el comunismo.

Berlin confunde y soslaya entonces los desiguales niveles y matices de análisis que corresponden a Marx y a Engels. Sus críticas terminan circunscribiéndose a las posiciones de este último, y solo bordean tangencialmente y dejan intactas las de Marx.

Si no hacemos una lectura ingenua de la concepción marxiana de la libertad, a partir de ella se nos abre un rico filón de nuevas perspectivas de análisis en relación con la filosofía del marxismo. En primer lugar, nos conduce nuevamente, aunque se lo haga en un nuevo nivel, a cuestionar el supuesto materialismo metafísico, pues algo tan esencial para su programa libertario como es el proyecto anhelado que expresa la categoría de libertad no se sitúa en el interior de la esfera material, sino fuera y más allá de ella.

En segunda instancia, lleva lógicamente a interrogarnos sobre el supuesto determinismo de la teoría marxiana. Si la libertad no se homologa a la conciencia de la legalidad necesaria y "objetiva", supuestamente válida al margen de la praxis histórico—social, entonces la actividad revolucionaria, cuya meta es la destrucción del régimen capitalista y la creación de un nuevo orden social libertario deberá partir irremediablemente de las llamadas condiciones objetivas pero nunca podrá quedar limitada a respetarlas y/o reproducirlas supersticiosamente. El plan

188 El reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [...] por consiguiente está más allá de la esfera material propiamente dicha". (C. Marx, *El capital*, libro. III, v. 8, p. 1044.)

como instrumento de intervención subjetiva dentro de la legalidad "objetiva" en la transición socialista, es la mediación insustituible para alcanzar ese otro estadio, el de la libertad. Mercado y libertad son incompatibles. Si el socialismo opta por la libertad en sentido radical no puede intentar conjugarse con el mercado como proyecto estratégico.

Y, en tercer lugar, si bien es correcto que Marx retoma de Hegel la explicación del proceso de constitución ontogenético-antropológica del ser humano a partir del trabajo y al mismo tiempo sostiene que la libertad humana solo es accesible más allá de esta esfera laboral, entonces podemos tratar de comprender esta aparente paradoja infiriendo que la praxis laboral cumple, en su teoría, el papel de inflexión fundamental en la génesis y humanización del propio hombre, pero no agota de ninguna manera las diversas dimensiones existenciales de este, como implícitamente sostiene aquel marxismo más claramente deudor del productivismo. Si producción y praxis se hacen equivaler a industria y el hombre se define por la praxis, su mundo se reduce al horizonte industrial. No es ese el camino de Marx, al menos no es el que anheló para la sociedad libre del futuro.

El tratamiento marxiano del concepto de libertad es mucho más rico y complejo que el mentado por el liberalismo, pues toma en consideración determinaciones y restricciones, como la problemática relación entre tiempo laboral y tiempo libre, y la creciente jerarquización autoritaria de las relaciones sociales que atentan contra la libertad, mientras que para el liberalismo estas condicionantes se descartan de antemano sin justificación teórica alguna.

La fórmula de la tasa de explotación con la que Marx trata de aprehender conceptualmente el nivel cuantitativo correspondiente a la relación esencial al capital (tasa de plusvalor es igual a plusvalor sobre capital variable), puede ser analizada también en otro sentido, no solo en lo que concierne a las determinaciones de la esfera del valor y al reparto de la renta, sino también en función de la relación del tiempo de vida y de la libertad del ser humano.

El tiempo de vida correspondiente al que es invertido en producir plusvalor es aquel tiempo de trabajo excedente o de plustrabajo, en cambio el tiempo de vida que corresponde a la reproducción del capital variable expresa el tiempo de trabajo necesario para la autorreproducción (propia y de la familia). Por ello la fórmula de la tasa de plusvalor expresa la relación entre 1) el tiempo de vida expropiado gratuita y cotidianamente, y 2) el tiempo de vida que necesariamente habría que trabajar para reproducir el valor de la fuerza de trabajo. El plusvalor entonces no solo es valor materializado y cristalizado a partir del trabajo vivo impago sino que está principalmente constituido a partir de tiempo de vida robado a la clase trabajadora. *Tiempo de vida que podría llegar a corresponder a la libertad* pero que por las férreas leyes "objetivas y naturales" del capital ha terminado cediendo esta en favor del trabajo forzado, es decir, del plustrabajo. Por lo tanto, la fórmula de la tasa de explotación puede ser

entendida no solo en términos económicos sino también en sus implicaciones antropológicas y filosóficas relativas a la libertad, al tiempo de trabajo necesario y al tiempo libre de vida expropiado por el capital.[189]

Caractericemos las principales razones, soslayadas por el liberalismo, que impiden un ejercicio pleno de la libertad en el capitalismo.

La construcción histórica del sentido común y de la representación inmediata que sustentan espontáneamente los sujetos sociales, realizada a partir de la ideología liberal, empuja pasiva y naturalmente a estos últimos a la aceptación acrítica de la sociedad burguesa y de sus relaciones sociales por su carácter esencialmente "democrático".

Como insisten reiteradas veces Berlin, Popper, Friedman y Fukuyama en su defensa de esta ideología, el régimen capitalista garantizaría la libertad individual y negativa. La forma de gobierno liberal en unidad con este régimen social permitiría la triple división lockeana de poderes, posibilitando de tal modo la articulación de la esfera económica mercantil con las formas políticas correspondientes. Amalgama que supuestamente haría factible el pleno respeto de los "derechos humanos" de las personas, que constituye otro de los terrenos centrales de la guerra ideológica contemporánea. Hasta los ideólogos republicanos del ultraconservador Ronald Reagan —en los documentos de Santa Fe I y II— utilizaban la ideología de los derechos humanos del individuo-ciudadano-contribuyente (al margen de las clases sociales y de sus luchas) como un instrumento de combate contra los pueblos del Tercer Mundo y el socialismo.

Como en su momento lo había hecho Marx con la categoría de plusvalor y nosotros intentamos hacerlo con la problemática del poder, el autor de *El Capital* sostiene en su crítica del liberalismo que este conjunto articulado de nociones ideológicas se sitúa en la "ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos". Pero el análisis crítico debe trascenderla e ir hacia otro ámbito "inobservable" a primera vista. Nuevamente el criminal no se encuentra en la escena del crimen. Debemos ir en su busca.

Esta "ruidosa esfera instalada en la superficie", se ubica en el espacio social de las relaciones de cambio, en el cual, como punto de llegada de confrontaciones previas, se realiza el contrato de modo "libre y voluntario". Aparentemente hay libertad, no hay violencia ni coacción.

---

189 Para un análisis global del tratamiento marxiano al problema de la libertad en relación con el tiempo de vida, trabajo y explotación, véase C. Marx, *Grundrisse,* t. II, pp.231-236; así como también *El capital,* t. I, v. 2, p. 643; y *El capital. Libro I, capítulo VI, inédito,* p. 62 (redactado entre junio de 1863 y diciembre de 1866, este texto no fue incluido en la edición de *El capital* en vida de Carlos Marx, sino publicado en Moscú en 1933 de manera independiente, a instancias del Instituto Marx-Engels-Lenin).

"Ruidoso" e inmediatamente observable por pertenecer al ámbito apariencial, este territorio social es concebido por la ideología liberal como el lugar paradisiaco por excelencia, donde supuestamente se respetarían todos los derechos humanos postulados en la historia de la filosofía por el iusnaturalismo y en la historia política, por la Revolución Francesa.[190] ¡Paso al mercado! ¡Marchemos junto al contrato! ¡Libertad, igualdad, propiedad! son las consignas de guerra.

Tal como explicamos en su momento, en Marx la apariencia no es sinónimo de error sino que —retomando en esto a Hegel— es parte inescindible y un momento de la misma realidad. Por ello no es una simple equivocación asimilar mercado, circulación y cambio con los grandes ideales liberales, pues efectivamente en esta esfera rigen *la libertad* (ya que tanto el capitalista como el obrero celebran su contrato como “personas libres”, en forma totalmente “voluntaria”), *la igualdad* (pues ambos poseedores de mercancías se enfrentan en la relación jurídica contractual como iguales) y *la propiedad* (porque ambos son poseedores de una mercancía: dinero —el capitalista— y fuerza de trabajo —el obrero—).

Pero la sospecha crítica y detectivesca de Marx intenta atravesar esta “superficie” y mirar más allá. Encuentra nuevamente, como lo había hecho con el poder, un mundo oculto e inobservable, el de la producción. Allí no hay división de poderes ni libre discusión ni pluralismo ni libertad de conciencia, así como tampoco existe el respeto por la dignidad de las personas, el libre desarrollo del individuo,[191] etcétera.

Marx encuentra dentro de la fábrica autoritarismo, rigidez y autocracia y, aun más, capricho personal y despotismo. En las primeras etapas del mundo laboral de la época industrial ha regido directamente el látigo, mientras que en aquellos otros estadios donde se ha superado este “sistema grotesco” predominan la vigilancia y el control brutal sobre las personas, el disciplinamiento feroz sobre la subjetividad del trabajador, dentro y fuera de la fábrica. Las nuevas normas laborales posfordistas no hacen más que profundizar ese proceso, subsumiendo no solo el trabajo muscular sino también —con los círculos de calidad— el intelectual.

---

190 *"La esfera de la circulación*, o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, *era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad* y Bentham.” (C. Marx, *El capital,* t. I, v. 1, p. 214.)

191 De esta manera, el autor de *El capital* critica *la ausencia de democracia en* aquellos espacios sociales no directamente “políticos”, donde el capital ejerce su *dictadura* cotidiana: "El código fabril, en el cual *el capital* formula, como un legislador privado y conforme a su capricho, *la autocracia que ejerce sobre sus obreros* —sin que en dicho código figure esa *división de poderes* de la que tanto gusta la burguesía, ni *el sistema representativo*, aun más apetecido por ella— no es más que la caricatura capitalista de la regulación social del proceso laboral". (C. Marx, ob. cit., t. I, v. 2, p. 517.)

Marx visualiza en el espacio laboral, que no aparece inmediatamente en la superficie observable, una clara y notoria ausencia de libertad, democracia y derechos humanos cuyas condiciones de posibilidad se encuentran tanto en las relaciones de poder inmanentes a las relaciones sociales de producción anteriormente analizadas como a un tipo de organización social al que le es consustancial el escalonamiento, la jerarquía, el autoritarismo y el disciplinamiento. Aquí fluye la veta libertaria trágicamente olvidada del pensamiento comunista de Marx.

A partir de esta comprensión, comienza a desmitificarse desde la teoría crítica marxiana el supuesto "Edén de los derechos humanos" que funciona como principal *locus* ideológico legitimador en la teoría liberal de nuestros días. Una utopía, sí, pero profundamente reaccionaria.

En el ejercicio del disciplinamiento de la fuerza de trabajo el capital introduce, para Marx, una rígida jerarquía militar en las relaciones sociales, con todo el autoritarismo que esto implica. La razón estriba en que los enfrentamientos y las confrontaciones en la lucha de clases no se desarrollan directamente entre la clase capitalista y la clase obrera, pues el capital interpone en el terreno mismo de la producción (además de contar en el espacio de “la política” con sus fuerzas armadas, su policía, su gendarmería y todos aquellos organismos armados que forman parte del aparato de Estado) un cuerpo intermediario entre las dos clases en conflicto. Esta mediación jerárquica le permite —al tiempo que se resguarda en el combate— transferir el peso y las molestias del mando directo sobre la fuerza de trabajo.[192]

Esta estructura *jerárquica, militar y autoritaria* —obstáculo esencial para la libertad—, no es para Marx un accidente o una forma meramente contingente o accidental en su nexo con las relaciones sociales capitalistas, sino que *forma parte inherente y consustancial de ellas.* No hay capital sin jerarquía, no hay capitalismo sin autoritarismo. No se puede educar el capital, no se lo puede convencer. Esa es la razón principal por la cual *todo* El capital *presupone una permanente analogía simétrica entre la sociedad capitalista y la cadena de mando de una institución militar*.[193] Esta analogía se apoya en numerosas metáforas militares,[194] por

---

192 "La manufactura propiamente dicha no solo somete a los obreros, antes autónomos, *al mando y a la disciplina* del capital, sino que además *crea una gradación jerárquica* entre los mismos obreros". (C. Marx, ibídem, p. 438.) En el caso de la supervisión y dirección empresarial el capital cede su lugar a los *managers* (quienes constituyen el “alma del sistema industrial”) para que realicen estas tareas sucias. (Cfr. C. Marx, ob. cit., t. III, v. 7, p. 494.)

193 Subrayando este paralelo, sostiene Marx en una carta correspondiente a la época en que estaba elaborando los primeros manuscritos de *El capital* que "toda la historia de las formas de la *sociedad burguesa* se resume notablemente en la *militar*". (C. Marx, “Carta a F. Engels” [25 de setiembre de 1857], *Correspondencia*, pp. 88-89.)

194 Para ubicar algunas de las múltiples metáforas militares que utiliza Marx en su referencia a la sociedad burguesa, véase C. Marx, *El capital*, t. I, v. 2, pp. 433 y 517; t. I, v 3, pp. 777, 786, 793, 829-830, 933 y 947. La idea se repite por doquier.

intermedio de las cuales Marx se refiere en reiteradas oportunidades a los diversos mecanismos de producción y reproducción social en los que se basa la sociedad capitalista.

Si esquematizáramos el paralelismo presupuesto en estas metáforas, la gradación jerárquica de la sociedad capitalista y su cadena de mandos sería la siguiente:

SOCIEDAD BURGUESA	**EJÉRCITO**
Fábrica	Cuartel
El capital	Alto mando militar
Capataces	Suboficiales
Obreros	Soldados industriales
Obreros activos empleados	Ejército activo
Obreros desempleados	Ejército industrial de reserva
Población rural con tareas industriales	Infantería ligera
Reclutamiento fabril	Reclutamiento militar
Libreta de castigos	Código de justicia militar

En todos estos casos Marx solo está utilizando metáforas, no lo olvidemos. Si confundimos las metáforas con las realidades a las cuales estas aluden, corremos el riesgo de repetir el error ya señalado cuando expusimos el problema de la imagen arquitectónica. Del mismo modo que en esta última, tal recurso constituye una particular característica del estilo marxiano.

Pero el caso del paralelismo "sociedad capitalista—ejército" no se agota en un recurso estilístico. La principal función que cumple en el discurso del autor de *El capital* es la de llamar permanentemente la atención sobre la profunda, escalonada, rígida y progresiva jerarquización social inherente al capitalismo.

La jerarquización aquí funciona como condición de posibilidad, junto al ámbito del poder, de la expropiación "pacífica y voluntaria" del tiempo libre de los sujetos sociales. *Jerarquización, poder y dominación corren parejos con la explotación económica para obstaculizar el ejercicio pleno de la libertad.* Se ubica como una de las principales restricciones de los derechos humanos y del ejercicio de la libertad que el capitalismo se encarga de obstaculizar. Estos impactantes filones libertarios del pensamiento político de Marx han permanecido durante demasiado tiempo “olvidados” por el fatalismo cientificista de la II Internacional y por el determinismo metafísico del DIAMAT.

El cuestionamiento impiadoso de la jerarquía y el autoritarismo capitalistas implica en su conjunto —en consonancia con la teoría crítica del fetichismo— una nueva opción vital irreductible en el presente y hacia el futuro: capitalismo o libertad, mercado o libertad. Frente a

los gurúes como Popper, Hayek, Friedman, Berlin o Fukuyama —y a sus acólitos latinoamericanos como Mario Vargas Llosa, Octavio Paz y compañía— asumir sin ambigüedades esas conclusiones reviste una importancia crucial. La única manera de no ser derrotados en la feroz guerra cultural que nos vienen imponiendo desde antes de la caída del Muro y nos impondrán cada vez con mayor fuerza.

La construcción de un nuevo lugar para la libertad más allá de la necesidad material y la desmitificación del "Edén de los derechos humanos" tiene que convertirse en eje central de nuestro proyecto estratégico. La veta libertaria del marxismo implica el rechazo de cualquier tipo de continuidad entre las concepciones liberal y marxiana de la libertad. Marx no es el perfeccionador del espíritu moderno. El socialismo no debe disputar sobre el mismo terreno que le ofrece el capitalismo. Esa es la clave para que no nos colonicen ni seamos derrotados de antemano. Nuestra revolución no será por eso la coronación ni el final feliz de la modernidad occidental europea, sino su abolición. Esa debe ser nuestra apuesta desde el comienzo. Lo logremos o no.

¿Marxismo y modernidad?

La teoría socialdemócrata, y más aún su práctica, estaba determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática.

WALTER BENJAMIN
Sobre el concepto de historia

Nosotros somos los habitantes originales de estas tierras. Todo era nuestro antes de la llegada de la soberbia y el dinero. Nuestro andar armado de esperanza no es contra el mestizo; es contra la raza del dinero. No es contra un color de piel sino contra el color del dinero. No es contra una lengua extranjera, sino contra el lenguaje del dinero.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL
En el 502° aniversario del descubrimiento de América,
13 de octubre de 1994

Pasaron ya más de cinco siglos desde que la modernidad europea —financiando los viajes de Cristóbal Colón, centrales para la acumulación originaria del capital— puso su bota sobre nuestras tierras. Hoy ya no hay carabelas. Tenemos el internet, el cable y el satélite. Una nueva colonización cultural —paralela a la mundialización del capital— tiene lugar desde los medios electrónicos universalizados. Desenterrar la veta dionisiaca, fáustica y libertaria del marxismo, *crítica al mismo tiempo de la modernidad capitalista y del "pensamiento débil" posmoderno,* debe ser la palabra de orden. La cultura de la resistencia ya no puede darse el lujo de adoptar una actitud sumisa y pasiva.

El socialismo y la teoría marxista nacieron sin duda en la Europa moderna y como tales nunca han sido ajenos a ese mundo cultural. Pero felizmente la cuestión no termina allí. ¿Fue Marx simplemente un moderno? ¿Ha quedado abolida su filosofía de la praxis con el cuestionamiento de la modernidad capitalista eurocéntrica? ¿Nuestro proyecto revolucionario socialista será apenas una profundización meramente cuantitativa y una traslación apenas geográfica de esa modernidad? ¿Será más y mejor de lo mismo?

Si así lo fuera, no tendríamos más remedio que abandonar todo punto de partida que se apoye en este marco teórico. Con sumo dolor y amargura deberíamos reconocer plena validez a la impugnación posmoderna que elegantemente nos invita a abandonar cualquier tipo de relato totalizador y archivar todo proyecto de emancipación humana por estar indefectiblemente

perimidos. Seguramente el enemigo festejaría. Incluso con un gesto de buena voluntad hasta nos invitaría a la fiesta.

Seamos cautos. Repensemos y evaluemos la compleja, contradictoria y matizada relación que une y al mismo tiempo separa el socialismo de Marx de la modernidad capitalista. De ella depende el abandono o la vigencia de sus categorías para nuestro proyecto político.[195]

El tratamiento marxiano de la modernidad se apoya implícitamente en un tipo de racionalidad dialéctica de neta herencia hegeliana. Intenta nutrirse —no siempre sin problemas y con no pocas contradicciones— tanto de la visión ilustrada, cientificista y moderna como de la constelación cultural romántica, anticapitalista y crítica de la modernidad (recuérdese la soslayada huella del joven Goethe, para dar solo un ejemplo en este último sentido).

Estas dos direcciones conviven y se entrecruzan en el interior mismo de su *corpus* filosófico algunas veces de modo integrado, muchas otras de manera tensionada.

Así como Hegel había intentado en su madurez conjugar tanto los aportes de la antigüedad clásica —el principio de universalidad y la idea fuerte de comunidad— junto con los del cristianismo y los de la moderna sociedad civil —la noción de persona singular y de individuo autónomo—, Marx, *en su evaluación de la sociedad moderna,* se planteará como *principal problema* la siguiente cuestión: ¿cómo ir más allá de la modernidad industrial capitalista y al mismo tiempo conservar sus logros?[196] En este aspecto esa fue la preocupación principal que recortó su análisis a lo largo de toda su trayectoria, tanto en su juventud como en su madurez. Aunque, como veremos a continuación, su intento de resolución sufriera un notable cambio de paradigma a fines de 1850 y comienzos de la década siguiente. Desde ese momento Marx rexaminará la supuesta progresividad de la expansión capitalista radicalizando sus anteriores planteos en torno a sus opacidades y reificaciones. También incorporará a su propio laboratorio mental —este es seguramente el eje que más deberíamos atender y estudiar desde el marxismo latinoamericano— aquellas zonas del mundo no europeo con sus características formas premodernas ("arcaicas" las llamará él) de organización social.

---

195 Tanto Adolfo Sánchez Vázquez como Perry Anderson han insistido con apreciable fuerza persuasiva en la idea de que un proyecto político radicalmente revolucionario no debería obviar ni soslayar la crítica a la modernidad capitalista. De los dos, el más elocuente quizá haya sido Perry Anderson, cuando planteó: "La vocación de una revolución socialista, en este sentido, no sería prolongar ni servir a la modernidad, sino abolirla." (P. Anderson, "Modernidad y revolución", *Leviatán*, no.16 o en Nicolás Casullo, comp., *El debate modernidad-posmodernidad,* pp., 92-115. Véase también Adolfo Sánchez Vázquez. "Posmodernidad, posmodernismo y socialismo", *Casa de las Américas*, año XXX, no. 175.)

196 Sobre las tensiones que están en juego en semejante apuesta teórica, véase el agudo análisis que propone Michael Löwy en "La crítica marxista de la modernidad", *Cuadernos del Sur*, no. 14, pp. 113-122.

La primera dirección teórica, heredera de la Ilustración racionalista, tendencialmente optimista, proclive al evolucionismo progresista y secretamente admiradora de la sociedad moderna, encuentra en el *Manifiesto comunista* su más alta y genial expresión.

Según su visión de aquellos años, deudora claramente de la modernidad, el impulso burgués provoca el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad. Ya no hay valores trascendentes, dejan de tener vigencia y se esfuman en el aire todos los viejos hábitos y modos de vida que presuponían un encantamiento del mundo dando lugar al predominio cruel, despiadado y absoluto del valor de cambio y del dinero. Este proceso moderno de desacralización, desencantamiento y nihilismo axiológico es caracterizado con entusiasmo por Marx como contradictoriamente positivo. Contradictorio... pero positivo.

Progresismo, optimismo evolutivo —muchas veces eurocentrismo—, son los principales rasgos y aspectos más sobresalientes de aquella tendencia teórica perteneciente a un Marx claramente deudor de la modernidad. Un Marx que tácitamente deposita en el capitalismo europeo occidental (y en su tendencial expansión imperialista) la esperanza de una potencial emancipación humana universal sobrevenida a partir de la irrupción de "los sepultureros" modernos. Sepultureros que —de más está decirlo— inflexiblemente se ubican en esa etapa de su variación ideológica en el centro del mundo... Europa. Esta ha sido, por otra parte, la visión trágicamente canonizada por la vulgata dogmática en los manuales del DIAMAT y acríticamente adoptada —a pesar de su marcado e indisimulado europeísmo– también en nuestros países del Tercer Mundo por las corrientes ortodoxas (socialismo de la II Internacional, stalinismo. algunas vertientes del trotskismo). Al mismo tiempo constituye la principal interpretación de Marx que las corrientes posmodernas se preocupan por demoler y deconstruir.

Pero existe también otro marxismo, "olvidado". Otra dimensión del pensamiento marxiano, de no menor densidad teórica, que ha sido expresamente soslayada. Es precisamente aquella que, sin desconocer ni ocultar la otra, nos permite captar en su especificidad y con todos sus matices diferenciales el tratamiento dialéctico marxiano de la modernidad.

Esta otra vertiente cobrará mayor notoriedad en su producción madura aunque, si intentamos rastrearla, podemos encontrar algunos bosquejos y atisbos geniales de ella ya presentes en sus primeros escritos. Bosquejos y atisbos que no cuajan sin problemas en los moldes y cánones del pensamiento clásicamente moderno, donde se ha querido —para posteriormente abandonarlo— encasillar a Marx. La caricaturización y la unilateralización son instrumentos poderosísimos en toda lucha polémica. La obra de Marx no fue inmune y también los sufrió.

Comenzando por sus escritos de juventud, podemos notar cómo existe en estos, en forma más o menos latente, una crítica global a la sociedad industrial, burguesa, capitalista desde un punto de vista romántico, de inspiración goethiana. Matriz ideológica que impulsa al joven Marx a oponer radicalmente —sin posibilidad de reconciliación— el ideal al ser, el arte y la poesía al mundo prosaico del mercado, la aspiración fáustica por conquistar la totalidad al atomismo mercantil moderno. Más tarde, en *La cuestión judía* el joven filósofo también ponía rápidamente distancia frente al proyecto racionalista iluminista de "emancipación política", horizonte máximo al que podía aspirar la esperanza moderna de la cual los ideales de la Revolución Francesa fueron su más alta expresión. Esperanza e ideales cuyo terreno había sido previamente abonado por dos siglos de iusnaturalismo y filosofía política contractualista. Frente a este proyecto, Marx reclamaba desesperadamente una revolución social radical que lograra no la liberación de la pura esfera política sino una "emancipación humana" total, que solo se podría lograr descentrando la perspectiva estrechamente liberal. Al igual que el fantasma —viejo topo– de Shakespeare, el comunismo, si quería ser radical, debía cavar por debajo de la ideología moderna y burguesa.

En los *Manuscritos de 1844* —apoyándose no en la teoría política sino en la dimensión artística– Marx realiza una *profunda crítica a la cuantificación propia de la vida de la sociedad moderna.* Cantidad que aplasta, fagocita y subsume toda manifestación vital cualitativa. De nuevo el joven Goethe. Tampoco hay que esforzarse demasiado para advertir aquí innumerables puntos de encuentro con la posterior protesta antimoderna de Federico Nietzsche. En estas líneas se comienza a analizar la sociedad capitalista moderna como una organización histórica donde predomina orgánicamente el valor de cambio, originando una *manifiesta hostilidad hacia el arte y hacia todo fenómeno social no reductible inmediatamente a la lógica cuantificacional del dinero y el intercambio.*[197] En lenguaje del siglo XX, una sociedad basada en la racionalidad instrumental (Weber) o calculadora (Heidegger).

En los *Grundrisse,* compartiendo en cierto sentido la crítica romántica de la sociedad industrial y el gusto por un canon artístico premoderno, Marx analiza en una célebre serie de parágrafos la relación entre el desarrollo artístico de una sociedad arcaica con el incesante avance de un mundo trastocado permanentemente por las fuerzas productivas. En este caso el arte griego —de carácter primaria y arcaicamente artesanal— es contrapuesto a la aplanadora industrial del capitalismo naciente que todo lo *masifica* y lo *cuantifica.* ¿Qué son —se pregunta irónicamente Marx, quizá siguiendo el hilo de la segunda parte del *Fausto*— los dioses griegos frente al poder de la industria moderna?

---

197 Cfr. Mijail Lifshitz, *La filosofía del arte de Karl Marx*, pp. 122-123.

Se empieza a operar aquí una reconsideración global del productivismo latente en el *Manifiesto* y de la identificación inmediata y acrítica de progreso y desarrollo de fuerzas productivas. El eje de esa reconsideración no casualmente se articula sobre el arte. Quizá en esas líneas se pueda situar el comienzo de la inflexión cualitativa que sufrirá su intento de resolución de la principal interrogante a partir de la cual intentó abordar dialécticamente la cuestión de la modernidad.

Marx contrapone la totalidad orgánica del mundo griego con el atomismo mecánico, impersonal y disgregador propio de la sociedad moderna en una dirección crítica hacia esta última. En los mismos manuscritos analizará —como ya vimos— la relación entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre desde una óptica notoriamente distinta del productivismo que acompañó el nacimiento, el desarrollo y la expansión de la industria moderna. Por su parte, en la *Contribución a la crítica de la economía política* vuelve a insistir con esta idea de la existencia de una relación necesaria entre modernidad, hostilidad hacia el arte y cuantificación de la vida.[198]

El predominio absoluto de la cantidad —nudo esencial de la racionalidad instrumental y calculadora moderna, de la moral de esclavos que aplasta todo impulso vital— es caracterizado en términos amargamente negativos por este sugestivamente "olvidado" Marx fáustico y dionisiaco. Cantidad *versus* arte, cantidad *versus* tiempo libre de vida, cantidad *versus* emancipación realmente humana (no solo política). Cantidad, agreguemos nosotros, *versus* hombre nuevo.

¿Qué tipo de racionalidad presuponía Stalin cuando afirmaba que el socialismo era superior porque "producía mayor cantidad de acero"? ¿El proyecto anticapitalista es deseable y a él apostaremos nuestra vida porque nos brindará mayor cantidad de bienes? ¿El hombre nuevo que preconizaba el Che es realmente nuevo porque está más satisfecho en términos cuantitativos?

En *El capital,* como ya analizamos, "el verdadero reino de la libertad" se sitúa, abriendo aún más la brecha que lo separa del productivismo moderno, no en el interior de la producción industrial sino "más allá de la esfera material". Pero es en otro terreno donde su obra de madurez profundiza la discontinuidad —iniciada en los *Grundrisse*– con el optimismo progresista de tendencias racionalistas expresado en el *Manifiesto.* Es otro el terreno donde podemos encontrar las vetas más profundas y radicales de la critica marxista a la modernidad capitalista.

---

198 Ironizando en esta época sobre la cuantificación de la vida artística en la modernidad, Marx sostiene que "el valor de cambio de un palacio se puede expresar en una cantidad determinada de latas de betún". (Citado en M. Lifshitz, ob. cit., p. 123.)

En 1847, en los círculos comunistas la inminencia de la revolución europea impulsaba a considerar al capitalismo como una sociedad que permitía, por fin —a partir de la destrucción continuada de aureolas y sentimentalismo patriarcal medieval— la comprensión racional —clara y distinta, como pedía Descartes— de los sujetos y sus lazos sociales. Dos décadas más tarde, en 1867, ocurrido ya el fracaso de la revolución esperada, esta caracterización dará un giro rotundo. Se transformarán no solo los límites externos de la teoría sino también sus núcleos centrales.

La problemática del fetichismo no es meramente un aditamento "ideológico" externo ni una reminiscencia feuerbachiana. Es una de las claves imprescindibles para comprender la teoría del valor y, en consecuencia, el despliegue de todos los conceptos subsiguientes en *El capital* Es justamente en esta teoría donde reside el cambio de paradigma que separa esta obra con relación al *Manifiesto* "modernista", pues a partir de ella Marx invertirá de pies a cabeza la evaluación global que hacía de la modernidad.

En 1848 Marx consideraba que lo que separaba —y, en consecuencia hacia más progresivo— al capitalismo de los anteriores modos de producción era la posibilidad que abría para poder comprender sin obstáculos, directa y racionalmente, el carácter de los nexos sociales. A partir de 1867 argumentará, en cambio, que lo que separa y distingue los anteriores tipos de sociedad en relación con el capitalismo moderno es que mientras en los primeros las relaciones de dependencia y dominio no aparecían disfrazadas sino que eran netamente "diáfanas", en el último todo aparece ante la conciencia invertido, reificado, fetichizado. *Los velos* (ideológicos) que según el Marx de 1848, el capitalismo descorría para dejar pasar *los rayos y las luces de la razón*, en 1867 en lugar de ser rotos se refractan y restauran en otro ámbito. Este régimen impide y dificulta —dirá en *El capital*— la autocomprensión correspondiente de los sujetos acerca de sus relaciones y nexos sociales.

Lo que en el *Manifiesto* era rotunda y enfáticamente explicado a partir de una matriz racionalista, como un proceso de desacralización moderno del mundo espiritual y religioso precapitalista, en *El capital* será pensado simplemente como un desplazamiento de las aureolas y del encantamiento del reino espiritual de la religión al reino de la renta, el interés, el

capital, el dinero, los valores y, en última instancia, de su geografía más profunda, el embriagador, mágico y seductor mundo de las mercancías.[199]

El capitalismo no elimina la opacidad ni los obstáculos para una comprensión clara y distinta, ni profana hasta tal punto lo sagrado dando origen a un total nihilismo axiológico trascendental. Por el contrario rencanta el mundo y reinstala las aureolas de santidad, no ya en la órbita de las iglesias sino en el mercado de valores. ¿Dónde hay más fetichismo, en las catedrales o en los *shoppings?*

Paradójicamente, el "moderno" Marx considera en su madurez que la modernidad capitalista ya no es el espacio social privilegiado de *progreso* y feliz *evolución* que había pensado en el *Manifiesto*. Su caracterización y su valoración se radicalizan en un sentido crítico y hasta pesimista al punto de pegar un salto en relación con 1848. No debemos temer. Extraigamos todas las consecuencias teóricas acerca de la nueva evaluación marxiana que se abre desde ese momento en torno a la supuesta progresividad de este régimen social.

Consecuente con este nuevo paradigma, en otros escritos de la misma época pondrá en discusión la *supuesta progresividad y necesidad* de la expansión mundial de la burguesía europea hacia el mundo no capitalista subsumido como colonial. Las colonias y las nuevas naciones entran desde ese momento por la puerta grande de la racionalidad histórica. El socialismo marxista como teoría, cultura y proyecto político se universaliza, traspasando los límites del mundo moderno y europeo que lo vio nacer. Comienza definitivamente a descolonizarse.

---

199 El fetichismo de las mercancías corresponde, en el modo de justificación expositiva, al nivel más abstracto de su análisis teórico. (Cfr. C. Marx, *El capital*, t. I, v. 1, pp. 87-101.) Avanzando hacia grados mayores de concreción dialéctica, Marx expone más adelante las rupturas históricas —escisión sujeto/objeto, subjetividad del trabajador/condiciones objetivas de vida— que están presupuestas en el proceso de fetichización de la mercancía y el capital. (Cfr. ob. cit., t. I, v. 3, cap. 24.) A continuación expone la forma "más alta e impactante" para la conciencia cotidiana del fetichismo, pues en ella el capital prescinde aparentemente en forma absoluta del trabajo nutriente: el interés. Dinero que produce solo, sin trabajar, más dinero. La lámpara de Aladino. La "creación desde la nada" de los relatos bíblicos. (Cfr. ob. cit., t. III, v. 7, pp. 499-509.) Finalmente, habiendo descubierto y expuesto las raíces históricas del fetichismo y sus formas esenciales en el ámbito de la producción mercantil, culmina el último libro de *El capital* desplegando las formas aparienciales —e inmediatamente accesibles a la representación y la conciencia de los sujetos— del fetichismo: en el salario, la renta y la ganancia. (Cfr. ob. cit., t. III, v. 8, pp. 1037-1057.) El análisis critico del fetichismo está al comienzo, en el desarrollo y al final —al menos de lo que llegó a escribir antes de morir— de *El capital.*

Marx en su (Tercer) Mundo

> No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América ni calco ni copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano.
>
> JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI
> *Ideología y política*

Rara vez en la historia un pensamiento filosófico involucró y trastocó de manera semejante las aspiraciones, las esperanzas, la cultura, los valores y los proyectos de vida de tantas personas. Solo parangonable con las grandes religiones como el cristianismo, el judaísmo o el islamismo, la acelerada trayectoria de expansión y socialización cultural que atravesó el marxismo en los dos últimos siglos se vuelve aún más excepcional.

En sus heroicas batallas por la independencia nacional, la emancipación de clase y las múltiples dimensiones de la liberación humana contra diversas dominaciones (racista, sexista, generacional, etc.) cientos de miles, tal vez millones, han llegado hasta el límite de poner en juego su vida, apropiándose en sus luchas y utilizando como propia, a partir de una "traducción" creadora, la concepción del mundo de Marx y sus continuadores.

América Latina y el resto del Tercer Mundo han sido sin duda uno de los principales ejes territoriales donde ese fenómeno de expansión, socialización y universalización cultural, inédito en la historia, tuvo lugar. De manera directa o tangencial, las revoluciones triunfantes (socialistas como las de Cuba o Vietnam, anticolonialistas como las africanas) y también las derrotadas (como la argentina, al menos por ahora) fueron inspiradas en fuentes ligadas a esta constelación ideológica.

Tan solo por ese hecho irrecusable —haciendo abstracción de cualquier otra motivación de índole libresca– vale la pena enfrentar el bombardeo propagandístico al que permanentemente nos someten y (re)examinar el lugar que las sociedades y pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo ocuparon en el pensamiento del fundador de esta filosofía.

En ese (re)examen intentamos comprender la concepción social de Marx como una teoría de la historia que implica y presupone necesariamente una historia de la teoría. Hasta cuando redactó su máxima exposición lógica, *El capital,* la acompañó con la historia crítica de las teorías que lo precedieron. Deshistorizar el marxismo apunta entonces, lisa y llanamente, a

destruirlo. Partiendo de ese presupuesto, nos vemos indefectiblemente obligados a enfrentar la dificultad y asumir el desafío que conlleva cualquier tipo de historicismo: dar cuenta de la historicidad de la propia teoría.[200]

Si aceptamos provisionalmente que la producción teórica de Marx es también, como cualquier otro producto científico, cultural y filosófico de la humanidad, expresión de sus circunstancias y contradicciones históricas, es posible entonces interrogarse por el grado y la cualidad de la deuda pendiente que la teoría marxiana tiene con el mundo moderno, burgués, europeo y occidental que la vio nacer o, análogamente, por su capacidad productiva para dar cuenta de sociedades y culturas no típicamente occidentales, capitalistas ni europeas.

Este problema no es meramente aleatorio ni tangencial a la teoría misma sino definitivamente crucial para intentar comprender el pensamiento de Marx y la utilización que de él se hizo en este siglo. Pues, aunque resulte paradójico, la explosiva y avasallante expansión que experimentaron sus ideas en el (nuestro) Tercer Mundo estuvo mediada por *un enfoque que lo colonizaba de antemano,* reduciéndolo y subordinándolo a un paradigma marcadamente occidentalista y eurocéntrico.

De lo que se trata entonces es de averiguar si realmente el pensamiento marxiano consiste o no en una *metafísica materialista,* basada a su vez en una *ideología del progreso lineal* e irreversible centrada en el avance todopoderoso de las fuerzas productivas. Si acaso esto fuese cierto, entonces se podría deducir en forma inmediata —como históricamente lo hicieron tanto la II Internacional como el DIAMAT y el HISMAT soviéticos y la cultura política que los acompañó– que el método marxiano constituye en *realidad un esquema general y una filosofa de la historia universal,* de cronología unilineal y eurocéntrica. Esquema general cuya matriz estaría delimitada por "el modelo clásico" de las sociedades europeas occidentales —con Inglaterra a la cabeza— y que prescribiría lógicamente a partir de ellas al menos dos conclusiones: 1) el paso lineal, necesario e ineluctable de todas las zonas "atrasadas" (del Tercer Mundo), por las rígidas etapas y los predeterminados estadios de evolución de la sociedad occidental, y 2) la centralidad absoluta del proletariado europeo occidental como sujeto y eje de la revolución mundial.

200 “Si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda ‘verdad’ creída eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor ‘provisional’, (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil hacer comprender ‘prácticamente’, que *semejante interpretación es válida también para la misma filosofía de la praxis*, sin hacer tambalear aquellas convicciones que son necesarias para la acción. *Esta es, por lo demás, una dificultad que se vuelve a presentar para cada filosofía historicista*." (A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* t. IV, p. 334.)

Debemos, entonces, comenzar a desanudar los hilos ideológicos y culturales a partir de los cuales se ha ido tejiendo sobre y desde ese Marx sesgado —"materialista dialéctico", moderno e ilustrado— esta sospechosa filosofía de la historia universal. Sustento legitimador del desprecio teórico hacia los problemas específicos del mundo periférico que tan nefastas consecuencias ha tenido para el movimiento revolucionario del Tercer Mundo y, particularmente, para el de nuestra sojuzgada y combativa América Latina. *En definitiva, se trata de apropiarnos creadoramente del socialismo y del marxismo con una actitud y una voluntad no colonizadas.* El carácter y la resolución de las luchas del futuro dependen en gran medida de esa decisión.

Muchas preguntas están candentes: ¿asume Marx en sus escritos esa perspectiva europeísta que voluntaria o involuntariamente se le atribuyó? Y si acaso en algún momento la asume, ¿la conserva a lo largo de toda su trayectoria como investigador?, ¿su esquema categorial en torno al mundo periférico y de la cuestión nacional experimenta alguna transformación o permanece incólume a lo largo de toda su vida? Finalmente, si es que sufre transformaciones, ¿qué carácter asumen estas y en qué nivel del discurso (político, epistemológico—científico, filosófico, etc.) pueden incluirse?

Una de las grandes preocupaciones vitales que ya desde su juventud tensó la cuerda reflexiva de Marx fue descubrir una metodología que le permitiera comprender la estructura contemporánea de la sociedad capitalista al mismo tiempo que su génesis histórica. Tal método lo encontró en la dialéctica. Su particular atención a la cuestión metodológica no respondía a motivaciones especulativas. Marx necesitaba imperiosamente un método para empezar a estudiar las raíces históricas más profundas del régimen capitalista, caracterizado en su perspectiva como el tipo de organización social responsable de la explotación y dominación de millones de personas. Ya en 1846, cuando tenía apenas veintiocho años, Marx había rechazado los arrogantes intentos que pretendían explicar toda la historia de la humanidad desde un esquema-receta de matriz filosófica universal.[201] Erróneamente se interpretó en clave positivista este inicial rechazo a "la filosofía independiente" acerca de la historia,

---

201 Decía en aquel año: "Allí donde termina el pensamiento especulativo, en la vida real, comienza la ciencia real y positiva, *la exposición de la acción práctica*, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Solo pueden servir para facilitar el ordenamiento del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, *una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas*." (C. Marx y F. Engels, "La ideología alemana", *Obras escogidas*, t. I, p. 20.)

confundiéndolo con un completo abandono y una impugnación absoluta de toda actividad filosófica, en lugar de circunscribirlo estrictamente a la crítica de la filosofía de la historia universal. Si se lee atentamente aquel fragmento, se puede advertir que Marx sigue allí reivindicando la pertinencia teórica de una "exposición de la acción práctica", lo que no es más que otra expresión para referirse a lo que en otros lugares de la misma época denominó "filosofía de la praxis".

El paradigma del *Manifiesto*

Si bien es verdad que desde su juventud Marx se opuso a interpretar todo el desarrollo de la humanidad desde los preconceptos apriorísticos de una filosofía universal de la historia, al año siguiente, en el *Manifiesto comunista*, realiza algunas aseveraciones que lo acercan peligrosamente a esa misma filosofía universal previamente criticada, sobre todo cuando se refiere al rumbo del desarrollo histórico. Por ejemplo, dice Marx:

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía *arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras* [...} Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, *ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados*, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, *el Oriente a Occidente*.[202]

En el mismo tono sostiene tres años más tarde: "El oro californiano se vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Pacífico y arrastra a los *reacios pueblos bárbaros* al comercio mundial, a *la civilización* [...]"[203]

La innegable y contundente presencia de esos fragmentos nos hablan de una tensión interna en su pensamiento y en su discurso teórico acerca de la historia. Inequívocamente, allí ubica en Occidente lo que denomina "la corriente de la civilización" de la historia mundial, de manera harto análoga a la utilizada por los defensores de una filosofía de la historia universal que, en última instancia, terminaba legitimando la preminencia económica, política y militar occidental sobre todos los demás pueblos y comunidades. La "deducción—aplicación" del DIAMAT y el HISMAT tenía efectos políticos muy precisos.

---

202 Cfr. C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 38
203 C. Marx, "Revue. Mai bis oktober", en Pedro Scaron, comp. y trad., *Carlos Marx y Federico Engels. Materiales para la historia de América Latina,* p. 192.

Es necesario observar que en ese peligroso acercamiento a la filosofía de la historia universal Marx emplea ciertos términos cuya carga semántica es ideológicamente inexcusable: se refiere a la "civilización" occidental y a la "barbarie" de los pueblos no occidentales. A su vez, entre los países occidentales, la "civilización" es —según este temprano punto de vista— circunscrita solamente a Inglaterra, Francia y Alemania, a lo sumo extensible a Estados Unidos. No solo la periferia precapitalista sino también la Europa colonial (por ejemplo, Irlanda) o atrasada (como España, Portugal e Italia) quedan en ese momento llamativamente excluidas de la "civilización".

El uso categorial de la dicotomía "civilización-barbarie", la firme creencia en el carácter progresivo de la expansión mundial inaugurada por la moderna burguesía occidental y la explícita descalificación del mundo rural —al cual no se duda en atribuirle cierto "idiotismo"—,[204] constituyen una sólida matriz de pensamiento cuyos hilos teóricos estarán invariablemente presentes en el *Manifiesto*.

No obstante reconocer el marco general en el cual se inscriben, debe delimitarse el alcance preciso que tienen los conceptos de "civilización" y de "barbarie" en Marx. Para él, la utilización de aquella dicotomía no remite a la simple reivindicación de la propia comunidad frente al rechazo y descalificación de todas las demás —clásica y milenaria ideología etnocéntrica a la que el Occidente moderno y capitalista le agregó en el siglo XVIII el racismo— sino que es utilizada en un sentido técnico antropológico, haciendo referencia a un estadio evolutivo del desarrollo histórico. Es en este último sentido en el que Marx y Engels coincidirán en su juventud con Charles Fourier y, posteriormente, con el antropólogo norteamericano Lewis Morgan en el uso de tales categorías (aunque Fourier identifica "civilización" con sociedad burguesa, mientras que para Morgan el concepto tiene un status científico mucho más complejo y diversificado).[205]

El desarrollo ascendente de la sociedad burguesa, violatorio de los viejos lazos sociales premodernos y precapitalistas, creador al mismo tiempo de una sociedad, un mercado y una historia por primera vez mundiales,[206] es caracterizado por el Marx de fines de la década de

---

204 “La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al *idiotismo de la vida rural*." (C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 38.)

205 Cfr. Roberto Fernández Retamar, *Algunos usos de civilización y barbarie.* En este estudio, Fernández Retamar contrapone el uso marxiano de la dicotomía con el sarmientino —cuya herencia *sui generis* deposita justificadamente en Sepúlveda y en el racista francés Ginés de Gobineau, aun cuando nuestros José Ingenieros y Aníbal Ponce la hicieran inexplicablemente suya en algunos de sus escritos.

206 En un artículo tres años posterior al *Manifiesto del Partido Comunista* pero perteneciente a la misma matriz teórica, refiriéndose al afán mundializador de la burguesía moderna europea, Marx escribe:

1840 como una clara muestra de *progreso*. En ese marco puede entenderse la célebre, provocativa y polémica afirmación del *Manifiesto* según la cual "los obreros no tienen patria", aunque a continuación Marx matizara la idea sosteniendo que "no se les puede arrebatar lo que no poseen. Mas, cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, *elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional*, aunque de ninguna manera en sentido burgués".[207]

Según su visión de estos años, con núcleos fuertes deudores de la modernidad, el impulso burgués provoca el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad sin valores trascendentes donde dejan de tener vigencia y se esfuman en el aire todos los viejos hábitos y modos de vida que presuponían un encantamiento del mundo, dando lugar al predominio cruel, despiadado y absoluto del valor de cambio y del dinero. Lo hemos visto. La desacralización, el desencantamiento y el nihilismo axiológico son caracterizados por Marx como contradictorios aunque positivos. Las luces de la razón y la posibilidad de comprender racionalmente la explotación abren la posibilidad del surgimiento de la conciencia de clase. Dice nuevamente en el *Manifiesto:*

La burguesía ha desgarrado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto [...] *La burguesía ha desgarrado el velo* de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las redujo a simples relaciones de dinero. *La burguesía ha revelado* que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería [...] *Todo lo estamental y estancado se esfuma: todo lo sagrado es profanado*, y

---

"Realmente se puede decir que *el mundo comienza a ser redondo* desde que existe la necesidad de estos viajes oceánicos universales de vapores". (C. Marx, "Revue. Mai bis oktober", ob. cit., p. 196.) Más allá de esta innegable marca eurocéntrica, el diagnóstico con el que Marx y Engels anticipan en este escrito la globalización y la unificación del mundo constituye hoy uno de los aspectos más candentes y actuales, a siglo y medio de su publicación.

207 Cfr. C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista,* p. 57. Michael Löwy sostiene que en esta época Marx y Engels ponían en cuestión "las patrias" porque su ideal, acorde con su humanismo universalista, era "el cosmopolitismo", que en su léxico era análogo a "internacionalismo". Agrega que "cosmopolitismo" en el sentido que los dos pensadores le daban en 1848, remitía a *cosmo* (mundo) y a *polis* (ciudad política), es decir, a una ciudad política mundial que aboliera los conflictos y odios entre naciones y pueblos. También argumenta que a partir del fracaso de la revolución europea de 1848, Marx y Engels moderaron ese ideal optimista: "Parece que después de la Revolución de 1848, durante la cual *la cuestión nacional apareció a Marx y a Engels en toda su virulencia y complejidad*, los dos autores del *Manifiesto comunista* han abandonado la problemática cosmopolita de sus escritos de juventud, conservando ante todo del internacionalismo, su dimensión política presente". [M. Löwy, "Marx y Engels cosmopolitas: el futuro de las naciones en el comunismo (1845-1848)" en *Críticas de la economía política*, no. 22-23, p. 181.]

los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.[208]

Marx encontraba en el centro de gravedad de la sociedad capitalista —incluso en el interior de su "célula básica", la mercancía— un carácter social esencialmente contradictorio. Allí puede ubicarse su amarga protesta antimoderna y su condena dionisiaca al predominio salvaje de la cantidad (contra el arte, el tiempo libre, la emancipación humana, todo impulso vital, etc.), pliegue inexplicablemente soslayado por sus críticos.

Aun así, no puede desconocerse u obviar la matriz modernista que todavía en 1848 premoldea sus afirmaciones la mayor parte de las veces. Recordemos que en esa obra celebra como algo históricamente positivo la emergencia de "la gran industria *moderna*", desarrollada por el incesante ímpetu de universalización de "la burguesía *moderna*", clase social que —siempre según Marx— no duda en utilizar como herramienta de su proyecto revolucionario, mundializador y expansionista al "Estado *moderno*".[209]

Este particular horizonte en el que se inscribe su contradictorio modo de entender la historia se prolongará en Marx hasta avanzada la década de 1850. En esos años, la episteme modernista y eurocéntrica que aún impregnaba gran parte de sus escritos políticos lo condujo a un dilema desgarrador, cuya herida abierta constituye probablemente la esencia de todo pensamiento trágico: condenó duramente en términos morales los escandalosos y salvajes avances imperialistas en las zonas no occidentales, pero los justificó en el orden teórico. Eran deleznables y aborrecibles, pero trágicamente inevitables. El caso más notable fue, como es conocido, la evaluación positiva que realizara de la acción del colonialismo inglés en la India, a inicios de la década de 1850, cuando llegó a sostener que "Inglaterra fue *el instrumento inconsciente de la historia"* al disolver las formas arcaicas y preindustriales indias. Culmina su artículo recordando a Goethe cuando decía: "¿Quién lamenta los estragos si los frutos son placeres?"[210] Al mismo tiempo apoyaba la introducción del ferrocarril británico en el país asiático, pues, según su diagnóstico, este se convertiría "en un verdadero precursor de la industria moderna".[211]

---

208 Cfr. C. Marx y F. Engels, ob. cit., pp. 35-36. La frase famosa sobre “lo estamental y estancado" Marx la tomó prestada de Shakespeare *(Hamlet,* acto I, escena II).
209 Ibídem, pp. 33-35. Partiendo de esta constatación —aunque quizá exagerando demasiado los términos— el sociólogo Göran Therborn, siguiendo aquí a Marshall Berman, ha llamado al Manifiesto comunista "el manifiesto modernista”. (Cfr. G. Therborn, *Peripecias de la modernidad,* p. 23.)
210 Cfr. C. Marx, "La dominación británica en la India" [25 de junio de 1853], en C. Marx y F. Engels, *Sobre el colonialismo,* pp. 35-42.
211 Cfr. C. Marx, "Futuros resultados de la dominación británica en la India", [22 de julio de 1853], ibídem, p. 81.

De alguna manera, Marx tenía en ese momento, como presupuesto no expreso pero omnipresente, la creencia de que esos trastocamientos del orden social interno indio eran algo así como el preludio de una repetición mecánica, ahora en el espacio de la periferia del sistema mundial, de los mismos estadios de desarrollo industrial por los cuales había pasado Inglaterra y los países capitalistas más desarrollados.

Igualmente habría que incluir en este rubro de meditaciones su triste e injustificado artículo sobre Simón Bolívar. En ese rechazo de Marx, además del "antibonapartismo" —que señaló oportunamente Aricó–, desempeñó también un papel predominante la apabullante importancia marxiana del papel desempeñado por "las tropas extranjeras" —como también alertó Pedro Scaron–, principalmente británicas (muchas veces simples mercenarios) en la causa independentista bolivariana. Si la elaboración del concepto de "modo de producción asiático" (junio de 1853) marca entonces el inicio de la transición y el punto de arranque del viraje marxiano, el artículo sobre Bolívar (enero de 1858) constituye probablemente la última prolongación del paradigma moderno y progresista del *Manifiesto*.

Esta convicción general era en esas décadas entusiastamente compartida por Engels, quien desde la misma perspectiva "progresista" festejaba el impetuoso avance del imperialismo yanqui en América Latina:

En América hemos presenciado *la conquista de México la que nos ha complacido*. Constituye un *progreso,* también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante *sea lanzado por la violencia al movimiento histórico*. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos.[212]

En el mismo sentido se preguntaba sin pudor Engels, un año más tarde: "¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?".[213] Afirmaciones impactantes, si las hay.

Un nuevo paradigma

A partir de ese momento, el bullicioso, movedizo e inquieto pensamiento de Marx —en Engels la cuestión es mucho más compleja— recibirá una seria, completa y rigurosa revisión. En

---

212 Cfr. F. Engels, "Die Bewegungen von 1847" [23 de enero de 1848], Pedro Scaron, comp. y trad., *Carlos Marx y Federico Engels. Materiales para la historia de América Latina*, p. 183.
213 Cfr. F. Engels, "Der demokratische pavslawismus" [15 de febrero de 1849], ibídem, p. 189.

nuestra opinión, esa revisión alcanza la profundidad de un viraje y de un auténtico cambio de paradigma. Cuando nos referimos al "viraje", enmarcamos en él un conjunto de problemáticas, núcleos categoriales y focos de interés que, en su diversa y compleja articulación, provocan un duro impacto en todo el *corpus* teórico marxiano, modificando completamente determinados ítems y profundizando en una solución de continuidad, algunos otros. Como la obra de Lenin en 1914, también la de Marx tuvo discontinuidades y rupturas. Este diverso y heterogéneo entramado de perspectivas de análisis puede, a su vez, ser desagregado analíticamente en tres niveles que asumen en la obra de Marx temporalidades y ritmos de elaboración netamente diferenciales: 1) un nivel filosófico; 2) un nivel científico —principalmente en este caso historiográfico y antropológico—; y 3) un nivel político.

En cuanto al primer nivel, incluimos dentro de él tanto aquellos registros que ya estaban presentes desde el comienzo mismo de la producción teórica marxiana, como algunos otros que recién se van a ir agregando a partir del viraje. Nos referimos entre los primeros a la temprana adopción del método dialéctico, a la entusiasta aspiración fáustica a la totalidad y la acción, a la juvenil crítica del apriorismo logicista especulativo de la filosofía de la historia, a la crítica del materialismo objetivista, predeterminista y pasivo —el núcleo esencial de las *Tesis* de 1845 y de toda su filosofía de la praxis—, y, por último, a la constante postulación de una conexión inmanente en el seno de la unidad sujeto—objeto (de una legalidad objetiva que es producto y resultado de la praxis histórica y a su vez constituye y atraviesa con sus relaciones sociales las subjetividades). Entre los segundos, a la creciente complejización y revisión del concepto de "progreso", al rechazo explícito del carácter supuestamente sistemático atribuido al marxismo y, por último, al abandono de la noción hegeliana de "pueblos sin historia".

En relación con el segundo nivel, hacemos referencia a diversas torsiones y pliegues que se producen a partir del viraje. Estamos pensando principalmente en la modificación del esquema teórico de desarrollo y evolución de las sociedades, en la complejización de la noción de "desarrollo histórico" en sus grandes líneas directrices, en la reubicación y el descentramiento de la dicotomía categorial "barbarie-civilización", en la adopción historiográfica de la hipótesis de trabajo del "modo de producción asiático" y del "sistema arcaico" para explicar las sociedades precapitalistas no modernas ni europeas, en el creciente interés económico y etnológico tanto por la comuna rural campesina como por la sociedad denominada "primitiva" y, finalmente, en la atenta reflexión y seguimiento de la teoría de la evolución en las ciencias biológicas y en las sociales.

Finalmente, en el tercer nivel ubicamos procesos específicos contemporáneos y posteriores al viraje: el "descubrimiento" y el impacto del problema nacional y colonial, el nuevo estudio

sobre el papel del campesinado como virtual subjetividad revolucionaria en el mundo rural periférico, la creciente atención dirigida hacia las potencialidades revolucionarias de Rusia y los efectos eventuales que podrían llegar a provocar las rebeliones de las colonias británicas sobre su propia metrópoli, así como también las diversas influencias políticas que tuvo la fundación de la I Internacional de los trabajadores en el abandono del incipiente eurocentrismo juvenil.

¿Escritos puramente circunstanciales?

La mayoría de los trabajos en los que Marx comenzó a ocuparse del mundo no moderno ni europeo y de sus sociedades y pueblos "atrasados", así como también de la interdependencia existente entre estas regiones y las metrópolis imperialistas, fueron artículos periodísticos, borradores de estudio, manuscritos inéditos y correspondencia. Todos ellos, materiales de los niveles 2) y 3), es decir, de carácter científico-epistemológico y político. De ahí que usualmente se los haya subestimado en la vulgata dogmática por su carácter asistemático, "externo" y circunstancial, si los comparamos con ese voluminoso, imponente —aunque inacabado— edificio de construcción lógica que constituye *El capital.*

Si quisiéramos explicar el carácter de la relación que sobre la periferia colonial y las sociedades "atrasadas" todos estos materiales tienen con la teoría y la filosofía de Marx y la razón por la cual persistentemente se ha negado toda vinculación entre ambos, tendríamos que investigar el nuevo tipo de racionalidad que estos presuponen y que Marx se ve obligado a construir para poder dar cuenta del mundo periférico, colonial, nacional y dependiente. La tradición hermenéutica y política que se negó siquiera a considerar aquellos artículos periodísticos y políticos como algo más que un medio fortuito al que Marx se vio compelido a recurrir para ganarse la vida, en definitiva nunca logró encontrar el nexo existente entre el desarrollo de la teoría, el tipo de racionalidad presupuesta y el desarrollo de la historia en la cual se movió y de la cual quiso dar cuenta el creador de la teoría.

Esta sesgada hermenéutica pasó elegantemente por alto la dirección metodológica central que guió a Marx hacia la búsqueda de una explicación, trágicamente inacabada, de aquella categoría —*el mercado mundial*— que adquiría el *status dialéctico más concreto por englobar en su seno las múltiples determinaciones de un mundo que encerraba ahora en su propio interior*, por primera vez en la historia, *tanto a la metrópoli capitalista más desarrollada como a la periferia no europea ni moderna, "atrasada" y precapitalista*. Es decir, el capitalismo en tanto sistema mundial.

Colonialismo, nación, periferia y desarrollo histórico

No obstante —y a despecho de esta paradójica, prolongada y terca legitimación "progresista" que se pretendió hacer del temprano eurocentrismo de Marx—, a partir de fines de la década del 50 y sobre todo en las del 60 y 70 del siglo XIX, en su trayectoria teórica y científica se produce una fuerte discontinuidad que atañe a su comprensión de los problemas específicos originados en la relación del capital europeo occidental con los pueblos y países de la periferia colonial o dependiente. Es decir, con lo que provisoriamente hemos denominado (nuestro) Tercer Mundo. Discontinuidad que, sin demasiado riesgo, podríamos caracterizar como un verdadero cambio de paradigma, si lo comparamos con el *Manifiesto comunista* o con los trabajos periodísticos más típicamente modernistas y europeístas.

No son pocos los países y las regiones periféricas que, aun no perteneciendo a la Europa occidental, moderna, capitalista y desarrollada, se introducen en ese momento en el discurso teórico de Marx como un nuevo invitado inesperado, como un inquietante, apasionante y seductor objeto de estudio. Irrumpen entonces en su producción teórica: India, China. Birmania, Rusia, Persia, islas Jónicas, América Latina, África e incluso las "atrasadas" Irlanda y España, en el interior de Europa. En medio de ese bosque de interrogantes, dos casos resultan paradigmáticos. Hacia afuera de Europa: Rusia, en relación con el problema del porvenir de la comuna rural y el debate con los populistas rusos; hacia adentro: Irlanda, en función de su vínculo con Inglaterra como expresión del nexo colonia-metrópoli. He ahí la conexión entre dos índices diferenciados de problemas que, sin embargo, terminan por converger: el problema nacional-colonial y el de la multiplicidad plurilineal de vías alternativas (no necesariamente sucesivas) para el desarrollo histórico. Ambos tendían a cuestionar una visión de la historia mundial en clave de filosofía eurocéntrica, porque en los dos casos Marx insistía en la posibilidad y viabilidad histórica de transformaciones y desarrollos no subordinados al capitalismo europeo—moderno—occidental—metropolitano.

Las principales fuentes donde se introduce ese desordenado huracán de nuevos intereses teóricos son muy variadas, fragmentarias y asistemáticas; abarcan tanto los primeros borradores de *El capital* conocidos hoy como los *Grundrisse* (principalmente los extensos fragmentos referidos a las "Formas que preceden a la producción capitalista"); el capítulo 24 del primer libro de *El capital* ("La acumulación originaria", donde analiza la conquista de América y también de la India); la sección sexta (que incluye los capítulos 37-47 del libro III) referida a la renta del suelo (en la que implícitamente entra en juego el campesinado y donde Marx se metió hasta las orejas en la "cuestión Rusia", estudiando idioma ruso y llegando al

extremo obsesivo de no publicar ese libro en vida); sus voluminosos escritos periodísticos en el *New York Daily Tribune,* así como en la *Enciclopedia Americana (The New American Cyclopedias),* su correspondencia y también sus *Apuntes etnológicos* del período 1880-1882.

El eje que articula esta multiplicidad de materiales tan heterogénea es el descentramiento de la mirada en relación con el tipo de sociedades históricas —particularmente Inglaterra, en lo económico, y Francia, en lo político— que Marx utilizó como modelos analíticos "típicos" y referentes empíricos más acabados, dado su mayor grado de concreción y plenitud del modo de producción capitalista.

Ese ángulo disruptivo, que remueve completamente el anterior lastre eurocéntrico y modernista, mantiene, sin embargo, una tensión en el interior del pensamiento de Marx en lo que atañe a los tres niveles analíticos que nosotros hemos diferenciado. Esta tensión moviliza al autor de *El capital* a ampliar su perspectiva científica, incorporando *nuevos focos de interés y análisis que no hacen sino prolongar su juvenil filosofía de la praxis*. Prolongación que se extiende hasta un punto de inflexión donde se ve nuevamente obligado a criticar explícitamente la filosofía universal de la historia como disciplina autónoma e "independiente" (en 1877, en su "Carta a la redacción de *Anales de la patria*" y luego en su intercambio epistolar con Vera Zasulich en 1881, véase apéndice III), de manera harto similar a como lo había hecho tres décadas antes, en *La ideología alemana*. La obligada revisión crítica fue motivada por la insuficiente capacidad de esta disciplina (la filosofía logicista universal de la historia) para incorporar al plano epistemológico de la teoría historiográfica los nuevos focos de interés que en sus últimos treinta años de vida comienzan a inquietarlo y a impulsarlo a realizar inesperados estudios e investigaciones. Probablemente el acuñamiento en 1853 de la categoría “modo de producción asiático"[214] haya iniciado la transición de un viraje que se precipitará acelerada y definitivamente desde mediados de la década de 1860 en adelante. Viraje que comienza en el nivel epistemológico de la historiografía y que no se detendrá hasta conquistar todas las otras dimensiones de la producción teórica de Marx.

---

214 Dando cuenta del vínculo que tuvo el nacimiento de esta hipótesis de trabajo historiográfico en Marx con *el tratamiento teórico del colonialismo* inglés en la India, recuerda Maurice Godelier: “La noción fue elaborada a partir de *una reflexión sobre documentos británicos que describían las comunidades aldeanas y los estados de la sociedad india* del siglo XIX. A esta información se agregaron los relatos de los viajeros al Cercano Oriente y al Asia Central". (M. Godelier, "La noción de ‘modo de producción asiático’ y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades", en C. Marx, F. Engels y M. Godelier, *El modo de producción asiático*, p. XV.) Las cartas donde la ausencia de propiedad privada de la tierra en la India —uno de los varios ejes del modo de producción asiático— llama por primera vez la atención de Marx, son las que le envía a Engels el 2 y el 14 de junio de 1853. (Cfr. C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, pp. 60-65.)

Ese es el Marx imprescindible para "traducir" y utilizar en nuestra actual América Latina, a inicios del siglo XXI. No el seco, gris e inoperante de los manuales, sino aquel apasionado político e investigador —sí, al mismo tiempo— que tiene la suficiente lucidez como para volver sobre sus pisadas y reconfigurar su teoría de la historia. La mirada sagaz, que lo familiarizara con la metodología de indagación de Sherlock Holmes, lo llevó también a extender sus sospechas sobre las incrustaciones que el "clima de época" había inoculado en su misma teoría. No pretendió escapar a su tiempo, tarea por demás imposible, si la hay. Pero intentó sí estar a la altura de las perspectivas futuras que se avecinaban. Un ejemplo a imitar.

La búsqueda frenética, afanosa y apasionada (sí, apasionada, pues nunca se puede hacer ciencia dejando a un lado la ideología política y la pasión... y esto Marx lo sabía muy bien) de los sujetos sociales que potencialmente pudieran ejercer una actividad crítico—negativa—transformadora del capitalismo no la abandonó nunca. Desde su temprana juventud había encontrado en la actividad periodística la trinchera de la crítica y la denuncia contra la injusticia de un orden basado en el egoísmo de la propiedad privada. *La Gaceta Renana* fue el medio del que se valió en ese juvenil descubrimiento de las luchas sociales. Poco tiempo después, en 1843, el joven filósofo se topa con la lucha proletaria y encuentra allí el sujeto de la revolución. Pero ese encuentro teórico estaba mediado más por una actitud ética que por una argumentación sociológica o científica.

Ya desde 1846 el tipo de elaboración discursiva que construirá para fundamentar por qué la máxima negatividad histórica se encuentra en el sujeto proletariado y no en "los pobres e indigentes" en general, adquirirá una solidez mucho más decantada y sedimentada. Durante dos décadas, hasta la redacción de *El capital,* Marx analizará las luchas del proletariado europeo por su emancipación —su gran laboratorio del período es sin duda la ola insurreccional de 1848— y depositará allí la mayor parte de sus esperanzas revolucionarias. En la vulgata posterior este Marx será el canonizado. Sin embargo, a partir de la fundación de la I Internacional (1864), por un impulso netamente político que influirá de manera contundente sobre sus elaboraciones e interrogantes teóricas, *Marx amplía el radio del sujeto potencialmente anticapitalista.*

Queda claro que si atendemos a aquella densa masa de categorías, problemáticos y novedosos estudios que emergen en su madurez impulsándolo a ampliar el radio del sujeto y a repensar sus antiguas preguntas formulándose otras nuevas, *ya no solo desde la filosofía de la praxis* —como en su juventud— *sino ahora también en el plano historiográfico, etnológico y político*, se diluye rápidamente la sólida y ya tradicional dicotomía construida por Althusser entre un joven Marx "humanista" y un viejo Marx "científico". Desde una línea de lectura

alternativa, postulamos que no es la cuestión de la esencia humana y su alienación el eje simplificador que dividiría las aguas en su itinerario biográfico sino que, por el contrario, la reconfiguración de la teoría marxiana estaría situada en el espeso y complejo entramado de nuevas interrogantes filosóficas, científicas y políticas ligadas al problema nacional colonial y al del desarrollo histórico de la periferia, con las que Marx debe progresivamente ir enfrentándose a partir del viraje. Como parte de esa reconfiguración general de la teoría marxiana y de una crítica cada vez más radical de la modernidad capitalista[215] debe entenderse "El fetichismo de la mercancía y su secreto", ese enigmático fragmento del primer capítulo de *El capital* donde Marx revisa en forma terminante la relación entre modernidad capitalista occidental y sociedades precapitalistas y arcaicas, tal como lo había planteado en el *Manifiesto*. Su más importante conclusión es que la modernidad no viene a liberar sino a perfeccionar la opresión y los velos ideológicos. Su humanismo filosófico en esos parágrafos de 1867 es claramente deudor no solo de los *Manuscritos de 1844* sino también del cambio de paradigma que en el terreno historiográfico sobre la periferia y la cuestión nacional-colonial ha producido el último Marx. Lamentablemente, esta última influencia pasó en las décadas del 60 y el 70 del siglo XX totalmente inadvertida, incluso para los antialthusserianos y los defensores del marxismo humanista. Se discutía —también aquí, en América Latina— si el científico o el humanista..., pero en ningún momento se hacía hincapié en el lugar que el problema nacional y colonial tenía en ese debate. Se reflexionaba *en* América Latina pero no *desde* América Latina.

Nuevamente, lógica e historia

Si quisiéramos, entonces, abordar y explicar de una vez por todas el carácter de la relación que estos escritos históricos sobre la periferia nacional-colonial tienen con la teoría de *El capital* y la razón por la cual sistemáticamente se ha negado toda vinculación entre ambos, tendríamos que volver otra vez sobre el tipo de nexo que articula en esta obra *la lógica y la historia*.

En *El capital* el modo de exposición oscila permanentemente entre el nivel propio del desarrollo lógico dialéctico de las categorías y el correspondiente a la concreta y sensible

215 Resulta repleta de sugerencias la observación que hace el historiador Eric Hobsbawm —relacionando ciencia y valor, tan fríamente divorciados por el marxismo positivista— cuando, al tratar de explicar el creciente interés de Marx hacia las sociedades comunales "arcaicas" en forma paralela a la progresiva critica de la modernidad capitalista que hace este, sostiene: "Es interesante que —un tanto inesperadamente— sus puntos de vista se inclinaran hacia los de los *narodniks* [populistas rusos] [...] De todos modos nos puede llevar a la segunda razón del creciente interés de Marx hacia el comunalismo primitivo: *su odio y desprecio cada vez mayores* hacia la sociedad capitalista". (Eric Hobsbawm, "Introducción", en C. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas,* p. 36.)

realidad histórica, aunque la exposición lógica no coincida unívocamente con la cronología histórica real. A su vez, la referencia a la factualidad histórica aparece expresada con un doble carácter: en primer lugar, como ejemplos históricos puntuales que ilustran el desarrollo lógico expuesto previamente y, en segundo lugar, como hechos históricos no deducibles lógicamente (como, por ejemplo, el proceso de la acumulación originaria). Al respecto, la principal equivocación en que incurrió la metafísica materialista y la ideología del progreso lineal propias del marxismo dogmático y eurocéntrico fue la de la trágica indistinción y confusión entre el nivel lógico categorial y aquel otro correspondiente a la referencialidad histórica. De tal grosero modo se desconoció la especificidad de esta última esfera y *se extrajo de* El capital *una deducción lógica general*[216] *que como filosofía de la historia universal* fue violentamente impuesta sobre la historia real. Imposición que llegó al punto de intentar deducir de las categorías de *El capital,* los pasos necesarios y "en escalera" que debían irreversiblemente sucederse en las formaciones sociales de la periferia que todavía no habían pasado por los estadios históricos y las relaciones sociales expresadas en las categorías marxianas.

Si *El capital* quedó inacabado —y, obviamente, una de las razones es el carácter desproporcionado de su plan originario en relación con la duración temporal de una vida humana— es porque su objeto de estudio, la sociedad capitalista, se estaba expandiendo violentamente ante los ojos del autor e incorporando brusca y súbitamente a su circuito mercantil devenido mundial *amplias zonas del planeta*[217] que a su vez reincidían sobre las metrópolis capitalistas imperiales y que, por lo tanto, *debían ser también estudiadas desde la teoría del capital*. Un ejemplo puntual que ilustra este *feedback* del mundo colonial sobre aquel país que eligió para estudiar en *El capital* (que llamó poderosamente la atención de Marx, atención que se profundizará notablemente a partir del viraje) es el siguiente:

---

216 Sobre esta pretendida deducción general sostiene Zeleny: “Hemos visto que Marx vincula su método 1) a la materia investigada, 2) al estadio de desarrollo de la ciencia de que se trate, esto es, de la investigación científica del material dado, y 3) al estadio evolutivo del objeto estudiado mismo. Ya de ello *se desprende que no es correcto utilizar el análisis genético-estructural aplicado en* El capital *como esquema* para el análisis científico de cualquier objeto” (J. Zeleny, *La estructura lógica de* El capital *de Marx*, p. 225.) Esta conclusión, rica en sugerencias, es plenamente válida para nuestro tema. Lamentablemente el filósofo checo se circunscribe únicamente a la problemática lógico-epistémica, sin extender las consecuencias históricas y políticas que de ella se infieren para el problema nacional-colonial y el de la multiplicidad de los desarrollos históricos.

217 Señala Mandel: "Todos esos estudios eran en el fondo subproductos de un análisis constante y minucioso del *comercio exterior de la Gran Bretaña* [subrayado de Mandel] y de la coyuntura económica en este país. Los mercados orientales estaban desempeñando un papel cada vez más grande de salida para los productos de la industria británica. La expansión de las exportaciones británicas provocó trastornos profundos en la sociedad oriental [...] Apasionados de las revoluciones, *lo mismo de las occidentales que de las orientales*, Marx y Engels se pusieron a estudiar la estructura de las sociedades así trastornadas. *De tal manera, formularon la Hipótesis de trabajo de un “modo de producción asiático”.* (E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx,* p. 135.)

Ahora bien, una vez que Inglaterra provocó la revolución de China, surge la interrogante de *cómo repercutirá con el tiempo esa revolución en Inglaterra*, y a través de esta en Europa. Este problema no es de difícil solución [...] Resultará un curioso espectáculo el de que *China envíe desórdenes en el mundo occidental*, al tiempo que las potencias occidentales, por medio de barcos de guerra ingleses, franceses y norteamericanos, transportan "el orden" a Shanghai, Nankín y la boca del Gran Canal.[218]

Desde esta perspectiva se torna inteligible "la obsesión" que Engels reprochara a Marx por su estudio —incluso en idioma original— de los problemas agrícolas de la comuna rural de la "atrasada" y periférica Rusia, que motivara la postergación indefinida de la publicación de los libros II y III de *El capital,* donde justamente iba a exponer su teoría de la renta del suelo.

¿Un marxismo progresista?

En el rexamen político e historiográfico, con profunda incidencia en lo filosófico, el concepto de "progreso" desempeña un papel central. Antes del viraje, como vimos, Marx lanza sus diatribas contra el colonialismo inglés en el orden ético, pero lo justifica en función del "progreso" histórico, supuestamente expandido por el capital del Occidente europeo.[219] Luego del viraje, en cambio, su planteo se radicaliza notablemente, al punto de cuestionar, no solo desde un marco de referencia ético y moral, sino también desde el punto de vista histórico y económico la supuesta progresividad del imperialismo y la expansión europea. El marco de referencia para *medir el progreso* se desplazará en el último Marx hacia los efectos que el accionar imperial tiene en las fuerzas internas del país sojuzgado. Al respecto, en 1875 sostiene sobre Polonia: "En la medida en que *un pueblo vital es aplastado por un conquistador externo,* utiliza obligatoriamente todas sus fuerzas, todos sus esfuerzos, toda su energía contra el enemigo exterior; su vida interna queda *paralizada y se vuelve incapaz de luchar por su emancipación social*". [220] Nace ahí el criterio histórico antimperialista, vigente hasta en la actualidad. ¡Cuántos

218 Cfr. C. Marx: "La revolución en China y en Europa" [14 de junio de 1853], en C. Marx y F. Engels, *Sobre el colonialismo*, pp. 23-26.

219 Con la intención de explicar esos rudos fragmentos, S. Bloom señala: "El camino del *progreso* era temible de contemplar. Marx compartía el sentimiento de Engels de que «*la historia* era como *la más temible de todas las diosas* y llevaba su carro triunfal sobre montañas de cadáveres no solo en la guerra sino también en el desarrollo económico 'pacífico'»". Aunque reconocía más adelante que esta hipóstasis de "la historia" y de su motor "progresista" no se mantuvo igual en todos sus escritos: "La confianza de Marx en que la expansión del gobierno europeo redundaría en beneficio del mundo *era mucho más firme en la década del 40 y en los primeros años de la del 50* que en años subsiguientes [...] En 1881 lo condenó incondicionalmente y previó 'graves complicaciones', en la India". (Salomón Bloom, *El mundo de las naciones*. *El problema nacional en Marx,* p. 62.)

220 C. Marx, "Für Polem", citado en José Aricó, *Marx y América Latina,* p. 93. Ya que mencionamos a José Aricó, conviene recordar que su libro *Marx y América Latina* es sin ninguna duda la investigación más erudita, exhaustiva y sugerente sobre el viraje de Marx, producida en Argentina y en toda América

"marxistas" siguen avalando la nueva violencia imperial en nombre del "imparable desarrollo de las fuerzas productivas"![221]

Desde esta óptica diametralmente opuesta a la de la ideología del progreso, presupuesta en sus artículos publicados tres décadas antes en el periódico *New York Daily Tribune,* volverá nuevamente a analizar el problema de la dominación británica en la India, en manuscritos redactados en 1881 en los que sostiene:

No tomaré en cuenta este razonamiento sino en tanto [atañe a Europa] se apoya en las experiencias europeas. *En cuanto a las Indias orientales,* por ejemplo, todo el mundo, salvo sir H. Maine y otros del mismo jaez, sabe que allí la supresión de la propiedad común de la tierra no era más que un acto de vandalismo inglés, que *empuja al pueblo indígena no hacia adelante sino hacia atrás.*[222]

No solamente el accionar del capital imperial es ahora caracterizado como cruel e inmoral sino que además es también visualizado como pernicioso para el desarrollo económico y social interno del país sometido. Y esta conclusión implica todo un replanteamiento de la visión

---

Latina, aun cuando Aricó se limitara al orden político del pensamiento marxiano sin evaluar a fondo —tarea que con diversa fortuna hemos intentado realizar en este libro— los presupuestos específicamente lógicos, epistemológicos y filosóficos que le facilitaron a Marx realizar el cambio de paradigma.

En las principales conclusiones de su libro, Aricó se valió explícita y ampliamente de las investigaciones de Georges Haupt, Claudie Weil, Renato Levrero, Hal Draper y Roman Rosdolsky. En cambio, no mencionó a Ernst Mandel (de quien tomó prestada la idea según la cual Marx comenzó a ocuparse de la periferia del mercado mundial estudiando el comercio exterior de Gran Bretaña (Cfr. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, p. 135) ni tampoco... a Jorge Abelardo Ramos (en nuestro libro *De Ingenieros al Che*. *Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano* hemos intentado explicar las justificadas razones que volvieron a Ramos un autor "no citable" para nuestra izquierda). Ramos ya había aventurado más de una década antes que Aricó el origen hegeliano del prejuicio de Marx hacia Bolívar y América Latina, la tesis central del libro de Aricó: "Estos *infortunados juicios de Marx sobre Bolívar* —nos dice Ramos— estaban sin duda influidos por la tradición antiespañola prevaleciente en Inglaterra, donde vivía Marx, y por el común desprecio europeo hacia el Nuevo Mundo, *cuyos orígenes* se remontaban a los filósofos de la Ilustración y a *las observaciones olímpicas de Hegel en su Filosofía de la historia universal*". Agregaba también: *"Como en los tiempos de Hegel*, los pensadores de Europa, Marx entre ellos, consideraban a la América Latina como un hecho geográfico que no se había transmutado todavía en actividad histórica". (Cfr. J. A. Ramos, "Bolivarismo y marxismo" [1968], *Marxismo de Indias,* pp. 207 y 216.)

Aun así, la actividad de editor y prologuista de Aricó —más allá de su poco feliz apoyo político al alfonsinismo— así como su reflexión teórica sobre Marx y Mariátegui alcanzaron una profundidad realmente admirable, cuyos filones críticos merecen seguir siendo largamente (re)pensados en el futuro por las nuevas generaciones de investigadores revolucionarios.

221 Un ejemplo sumamente significativo, en esta dirección, es el libro citado y comentado hasta el cansancio, *Imperio,* de Antonio Negri y Michael Hardt. En Argentina, el ensayista Juan José Sebreli había intentado justificar —¡en nombre de Marx y del "desarrollo de las fuerzas productivas"!— , algunos de los proyectos neoliberales del ex presidente Carlos Menem (como, por ejemplo, la privatización de los teléfonos…).

222 C. Marx, "Manuscritos de la carta a Vera Zasulich", en C. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa,* t. II, p. 52. Exactamente este mismo punto de partida ordenó toda la

anterior en cuanto al papel de las fuerzas productivas, pues obviamente al Marx defensor del ferrocarril británico en la India no se le escapaba en ningún momento la fiereza y animalidad de los métodos ingleses pero, a pesar de ello, mantenía esperanzas en el *accionar progresista* per se *de las nuevas fuerzas productivas que el imperialismo desarrollaría,* mientras que en su madurez su análisis ya no se centra exclusiva y limitadamente en la noción de fuerzas productivas —tan cara al materialismo metafísico de los manuales de HISMAT y DIAMAT— ni homologa más en forma inmediata "progreso" con "fuerzas productivas" sino que incluye esta última noción en un análisis más global y, sobre todo, multilineal del desarrollo histórico. Si no nos hacemos cargo de esa matriz disruptiva de pensamiento, nunca podremos entender a fondo rebeliones del tipo de la zapatista indígena de Chiapas, en una de las zonas más atrasadas y con menor desarrollo de las fuerzas productivas de México y América Latina.

El porvenir histórico de la sociedad rusa no es un tema meramente accidental en el viraje y en la obra de Marx, quien llegó incluso a estudiar el ruso para poder leer en su idioma original las estadísticas y censos que provenían de aquel país y que sus amigos de San Petersburgo le mandaban. Pero en su tratamiento del problema ruso, un caso especial, le llamó poderosamente la atención: el de la comuna rural.

Interrogado mediante una carta por la revolucionaria Vera Zasulich acerca de la supuesta “fatalidad histórica” de la disolución de la comunidad agraria, que supuestamente se derivaba de la teoría histórica de *El capital*, Marx desarrolla un estudio “curiosamente” soslayado durante largos años por los estudiosos del marxismo. Se trataba, en definitiva, de poner a prueba su teoría frente a una realidad periférica y específica en extremo diferente de la del Occidente moderno capitalista europeo. Se han conservado los borradores de la carta donde Marx da vueltas y giros sobre el tema sin decidirse a contestarle a Vera Zasulich, hasta que finalmente se decide y le manda apenas una página (de las más de treinta que tenía su borrador) donde, para escándalo de la vulgata, cuestiona explícitamente la supuesta "fatalidad histórica" universal que se derivaría de su análisis:

Analizando la génesis de la producción capitalista digo: en el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción [...] La base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra [...] Pero todos los demás países de Europa occidental

reflexión mariateguiana de los años 20 sobre la cuestión indígena en América Latina. (Cfr. Eugene Walker Gogol, *Mariátegui y Marx: la transformación social en los países en vías de desarrollo.)*

van por el mismo camino (El capital, edición francesa, p. 316). La 'fatalidad histórica' de este movimiento está, pues, expresamente restringida a los países de Europa Occidental.[223]

Esta última no fue la única vez, habiéndose producido ya el viraje de los 60, en que puso en tela de juicio la ideología del progreso lineal que comenzaba a ser construida sobre su teoría. En 1877, el mismo año del *Anti-Dühring* y cuatro antes del intercambio con la Zasulich, Marx publicó un pequeño artículo, también en Rusia, donde explícitamente ponía siglos de distancia entre su teoría de la historia y aquella metafísica universal que, como filosofía logicista de la historia, luego se constituiría en el canon pretendidamente "clásico" de deducción—aplicación a las sociedades del mundo periférico. Refiriéndose a un crítico ruso que intentó "adivinar" lo que Marx pensaba acerca del mundo no europeo, este sostuvo: "A todo trance *quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos* fatalmente *todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran*". Reafirmando su rechazo a esta metafísica concluye su carta diciendo:

He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en *diferentes medios históricos* y conducen, por tanto, a resultados palmariamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con *la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia*, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser *una teoría suprahistórica.*[224]

Colonialismo y etnología

En la misma época en la que redactaba el manuscrito de su carta a Vera Zasulich, a pesar de sufrir una notable disminución en su capacidad laboral —como recuerda Riazanov—, Marx

---

223 "Carta de C. Marx a Vera Zasulich" [8 de marzo de 1881], en C. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia,* t. II, p. 60 (véase apéndice III). (En este fragmento todos los subrayados son de Marx.) Resulta realmente poco probable que el obsesivo y detallista Marx —que nunca tuvo miedo de enfrentarse y romper lanzas con los intelectuales y políticos más diversos, a la hora de desalentar esperanzas sin justificación— haya escrito en esta carta una opinión opuesta a la propia, corno sugiere Eduard Bernstein, retomado en forma ambivalente por David Riazanov y contundentemente por Salomón Bloom, quien sostiene que lo hizo porque "no deseaba desalentar a los revolucionarios rusos declarando la muerte de una institución a la que muchos de ellos tenían adhesión y condenando a su país a un sistema cuyo enjuiciamiento los había atraído hacia la bandera del socialismo". (S. Bloom, *El mundo de las naciones*, p. 169.) Para la opinión de Bernstein, retomada por Riazanov, véase David Riazanov, "Vera Zasulich y Karl Marx", en C. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia,* t. II, p. 24.

224 C. Marx, "Carta a la redacción de *Anales de la Patria*" [fines de 1877], en C. Marx y F. Engels, ob. cit., pp. 64 y 65 (véase apéndice II).

seguía recopilando materiales, anotando y tomando apuntes sobre las comunidades "primitivas" y "arcaicas" y sobre las zonas periféricas y coloniales del capitalismo mundial. No lo hacía para "complacer" a ningún partidario político —como sugiere Bernstein, intentando minimizar la "herejía" teórica de la respuesta a Zasulich—, sino por su propio interés y para su propia investigación. Al extremo que esos materiales permanecieron inéditos. Como parte de esa tarea, se ubican todos los últimos libros de antropología y etnología que tenía al alcance y que pacientemente anotaba en cuadernos, como era su rutina de investigación desde la década del 40 en Francia y del 50 en el Museo Británico, durante su exilio londinense.

¿Cuáles eran los temas que lo obsesionaban en esos apuntes etnológicos y antropológicos para uso propio sin ningún "compromiso" político de por medio?: "Los extractos parten del estudio de *la sociedad primitiva,* que conduce a la historia de la evolución de la humanidad y —a juzgar por el orden de sucesión— prosigue con los problemas del *colonialismo* y del progreso técnico en *la agricultura".* De nuevo nos encontramos aquí con el huracán de problemas y temáticas que se introducen sin permiso en el universo ideológico del último Marx: las sociedades no capitalistas ni modernas, "arcaicas" o "primitivas", el mundo colonial, la agricultura —lo que equivale a decir: el mundo campesino— y el desarrollo histórico. En ese proceso de reformulación de sus antiguas preguntas filosóficas, Marx vuelve al punto de partida, pero lo hace desde una nueva perspectiva: "La antropología en Marx pasó de ser en los escritos primeros una antropología filosófica —en la que la orientación empírico—etnológica tenía una importancia reducida— a una etnología empírica, a la vez revolucionaria y evolucionista, en la que el elemento antropológico filosófico tenía poco peso".[225] Debemos tomar esta apreciación de Krader con precaución: Marx no abandona nunca la filosofía, sí la filosofía de la historia —ya desde la época de *La ideología alemana*— y ahora la antropología filosófica, pero el nuevo tratamiento historiográfico y en este caso etnológico y antropológico posterior al viraje, lo obliga a revisar sus anteriores convicciones filosóficas asentadas en la idea del progreso. De ahí que no se puede afirmar —como siempre están tentados a hacer los positivistas— que haya abandonado toda filosofía. En todo caso lo que el Marx posterior al viraje hace es rearticular en su *corpus* teórico la relación entre su filosofía de la praxis, su concepción historiográfica del desarrollo histórico multilineal y su abordaje político del problema nacional-colonial. Los tres elementos —filosofía historiografía y política— están en danza, no abandona ninguno, solo se modifica el orden y la vinculación entre ellos.

---

225 Cfr. Lawrence Krader, "Introducción", *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* [1880-1883], pp. 2 y 3. En esta esclarecedora introducción Krader agrega: "De acuerdo con esta concepción, el desarrollo de la especie humana no se distingue de cualquier otra. Las especies no son estáticas, sino que se hallan

Recuperar hoy en día la posibilidad de una nueva articulación entre filosofía, desarrollo teórico y científico, y militancia política constituye una apuesta doble, si la comparamos con la época de Marx. Graves escisiones se han producido entre el desarrollo del marxismo académico y el de la práctica política. Escisiones que no provienen del derrumbe del Muro sino que son muy anteriores, y que tampoco quedan reducidas exclusivamente —como afirma por allí el historiador británico Perry Anderson— al marxismo occidental europeo. También en Argentina y el resto de América Latina se ha producido un divorcio entre teoría y praxis, academia y política, "cientificidad" y compromiso revolucionario. Reconstruir paciente y rigurosamente el modo en que Marx intentó denodadamente hasta el final de su vida romper el hielo que separa ambos universos, puede ser un acicate más que oportuno en momentos como los que estamos viviendo. Hay que volver a unir lo que el capital —a sangre y fuego— separó. Armas de la crítica y crítica de las armas.

El viraje y la filosofía de la praxis

En esa modificación de los distintos "continentes" y disciplinas con los que operó, Marx rexamina sus propios vínculos, deudas y cuentas pendientes con Hegel, Morgan, Darwin, la escuela histórica del derecho, Maurer y Kowalewski. El gran tema de fondo en su diálogo interno con todos ellos gira alrededor del desarrollo histórico, de la linealidad —desarrollo sucesivo en escalera, con un centro fijo en la Europa moderna y capitalista— o de la pluralidad de líneas alternativas —desarrollo policéntrico, desigual y combinado. En ese particular nudo de encrucijadas teóricas, la cuestión política nacional-colonial y el estudio económico de la periferia del mercado mundial capitalista se entrecruzan con el análisis etnológico de las sociedades "primitivas", el abordaje historiográfico del modo de producción asiático y el sistema "arcaico", *reformulando y contestando en un nuevo nivel las preguntas claves* de la concepción materialista de la historia y la filosofía de la praxis: ¿qué es la historia?, ¿un proceso necesario y natural conforme a leyes predeterminadas?, ¿el devenir de una norma teleológica?, ¿un proceso contingente resultado y producto de la praxis?, ¿puede existir una objetividad de lo social —en este caso, el mercado mundial— al margen de la praxis de las subjetividades — aquí, las sociedades y pueblos colonialmente sometidos?

Analizando los diversos sentidos de la historia para Marx, Fleischer resalta la transformación que se produce en los escritos marxianos a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*:

---

sometidas al cambio en virtud de sus propias fuerzas inmanentes. En cualquier caso el resultado puede

Si Marx podía anteriormente referirse a una «función de la historia» y a una filosofía que se pusiera "al servicio de la historia", *ahora ataca decididamente esa hipóstasis de la historia*: "La historia nada hace, carece toda riqueza anormal", la historia "no combate combate alguno". Es más bien el hombre, el hombre real, vivo, el que hace todo ello, el que posee y lucha: *no es la historia la que utiliza al hombre como un medio, para alcanzar sus fines* —como si fuera una persona separada—, sino que ella no es sino la actividad de los hombres que persiguen sus propios fines [...][226]

Ese demoledor bombardeo a la hipóstasis metafísica de la historia que Marx dirige en 1845 desde la filosofía de la praxis, se profundizará aún más a partir del viraje de los años 60, expandiéndose hacia nuevos territorios, abarcando ahora no solo la filosofía sino también la historiografía, la antropología, la etnología y, sobre todo, el análisis político del problema nacional, de la periferia y del colonialismo. La política sigue desempeñando allí un lugar central.

Desde entonces, en su reflexión no solo no hay "Historia" que marche por sí misma como una persona, tampoco hay "Progreso" de la humanidad al margen de la suerte de los pueblos coloniales y oprimidos. Se evapora a partir de allí cualquier posible justificación "marxista" del colonialismo y del imperialismo en aras del desarrollo de "las fuerzas productivas". Aquí Marx no estaba saltando sobre su tiempo, pero sí estaba poniéndose de algún modo a tiro de los nuevos problemas que el siglo XX deparó a los revolucionarios. Particularmente a nosotros, los del Tercer Mundo.

Cuando Marx logra percibir y hacer observable: 1) que no existe una lógica histórica universal al margen de la lucha de clases; 2) que no corresponde a un sujeto autocentrado y privilegiado —el proletariado europeo, urbano y moderno— la responsabilidad de conducir el motor de la historia universal, sino que ese sujeto está en realidad conformado también por las luchas de liberación nacional y social de los pueblos periféricos sometidos; y 3) que el sistema mundial de dominación capitalista solamente puede reproducirse a condición de mantener la explotación y la opresión tanto en el capitalismo central como en su periferia, es que puede entonces terminar de completar las líneas directrices de aquel inicial programa de investigación esbozado y adelantado en 1845.

Esos son algunos de los nexos teóricos que vinculan de un modo inmanente el viraje con *El capital,* con las *Tesis sobre Feuerbach* e incluso con los *Manuscritos de 1844.* Desde que comienza el viraje, hasta sus últimos años de vida se le abre a Marx un nuevo universo de interrogantes, muchas de los cuales no llegó a desarrollar. De ahí que su pensamiento haya

---

tomar una o muchas formas, *la evolución puede ser unilineal o multilineal*". (Ibídem, p. 7.)

quedado en plena ebullición, inacabado y abierto a nuestra reflexión, mal que les pese a los que quisieron encontrar en él un sistema cerrado con todas las preguntas “permitidas” y todas las respuestas contestadas; no un sistema crítico sino uno legitimador, no un impulso a la acción sino una justificación del inmovilismo y la resignación.

La tensión desgarradora en Engels

Ocurrido el fracaso de la revolución europea y no obstante habiendo roto Marx en forma definitiva y explícita desde los 60 hasta su muerte, con el parámetro optimista y eurocéntrico correspondiente a 1848 (al punto de que en sus análisis sobre la comuna rural rusa y su posible tránsito al socialismo ni siquiera menciona al proletariado occidental sino que *hace depender todo el tiempo dicho tránsito de las condiciones internas* de Rusia), el último Engels seguirá fiel al esquema del *Manifiesto* de 1848. A pesar de las advertencias de Eric Hobsbawm, según las cuales "debemos cuidarnos de la tendencia moderna a contrastar a Marx y Engels, generalmente en desventaja de este último"[227], o las de Manuel Sacristán, para quien "las perjudiciales consecuencias que ello ha tenido [el dogmatismo] para el marxismo son menos imputables a Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la URSS"[228], no puede hoy *desde* América Latina eludirse la comparación si evaluamos el notable viraje epistemológico de Marx y su ausencia en Engels. Sobre todo si damos cuenta, siguiendo a Sacristán, de las nefastas consecuencias que esto tuvo para las generaciones posteriores, pues la vulgata priorizó siempre en su sistematización dogmática los trabajos de Engels por sobre los de Marx. Para nosotros, el problema nacional-colonial aquí sí es "la piedra de toque" de la dialéctica histórica y de sus consecuencias políticas.

Por ejemplo, sostiene Engels en 1875 —dos años antes de escribir el *Anti-Dühring* y seis antes de la correspondencia de Marx con Zasulich:

Está claro que la propiedad comunal en Rusia se halla ya muy lejos de la época de su prosperidad y, por cuanto vemos, marcha hacia la descomposición. Sin embargo, no se puede negar la posibilidad de elevar esta forma social a otra superior [...] *Pero ello únicamente podría ocurrir si en la Europa occidental estallase,* antes de que esta propiedad comunal se

---

226 Cfr. Helmut Fleischer, *Marxismo e historia*, p. 19.
227 Cfr. E. Hobsbawm. "Introducción”, en C. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 38.
228 M. Sacristán, "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, en F. Engels, *Anti-Dühring*, pp. XXVII-XXVIII.

descompusiera por entero, *una revolución proletaria victoriosa* que ofreciese al campesino ruso las condiciones necesarias para este paso [...][229]

Casi dos décadas después, y a pesar de que Marx había fijado ya explícitamente su posición crítica hacia la pretendida filosofía de la historia universal de la que se derivaba la centralidad del proletariado europeo, Engels volvía a escribir sobre la posible revolución en Rusia: "Ya solo eso prueba que la iniciativa de semejante transformación de la comunidad rusa *únicamente puede partir del proletariado industrial de Occidente, y no de la comunidad misma".*[230] Un año antes, en una carta a Danielson, explicitaba aún más este *énfasis eurocéntrico puesto en el "exterior",* es decir, *en Europa occidental*, y no en la sociedad misma diciendo:

> Suscribo sin reservas la carta de nuestro autor [Marx al periódico *Anales de la Patria,* 1877] sobre Zhukovski. Pero para él tanto como para mí, la primera condición que se necesitaba para realizar esto era el *impulso desde el exterior,* el cambio del sistema económico en *Europa occidental,* la destrucción del sistema capitalista en sus países de origen [subrayado de Engels]".[231]

Todavía en 1882 —cuando ya Marx había demolido completamente su anterior justificación eurocéntrica del colonialismo— sostiene Engels que "en rigor, y originariamente todos nosotros pasamos a tomarles tales *simpatías a todas las 'nacionalidades oprimidas'* en la medida en que recién atravesábamos por *el liberalismo y el radicalismo y yo* sé cuánto tiempo y estudio me costó desprenderme de ellas, y esto a fondo".[232]

---

229 Cfr, F. Engels, "Sobre el problema social en Rusia", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 367.
230 Cfr. F. Engels, "Epílogo para el trabajo 'Sobre el problema social en Rusia'," Ibídem p. 374. Ambos artículos —el de 1875 y el 1894— fueron traducidos al ruso por Vera Zasulich.
231 Cfr. "Carta de F. Engels a N. Danielson" [24 de febrero de 1893], en J. Aricó, *Carlos Marx, Nikolai F. Danielson y Federico Engels, Correspondencia 1868-1895,* p. 299.
232 "Carta de F. Engels a E. Bernstein" [22 de febrero de 1882], en Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia",* p. 132. En este inteligente trabajo Rosdolsky demuestra hasta el cansancio que el origen último de esta concepción engelsiana, según la cual los checos, eslovacos, eslovenos, vascos, croatas, servios, ucranianos, rumanos, austriacos y húngaros eran "pueblos sin historia propia" porque no habían podido crear en el pasado un sistema estatal vigoroso —y por lo tanto carecían de viabilidad para obtener su autonomía nacional en el futuro—, no solo no pertenece a la concepción materialista de la historia sino que además se encuentra en contradicción con ella. Cabe agregar que para Hegel —el verdadero autor de la doctrina— los pueblos latinoamericanos tampoco tenían historia. Incluso Rosdolsky arriesga que el concepto engelsiano de "viabilidad histórica" (solo atribuible a los "portadores del Progreso") se correspondía con el criterio legitimista de la escuela histórica del derecho: "lo que fue, por ignominioso que haya sido, legitima lo que será".
Al igual que Rosdolsky, Bloom también sitúa en Hegel el origen de esta doctrina, pero se la atribuye a Marx solo hacia mediados de 1850: "Puesto que tanto para Marx como para Hegel, historia significa en un sentido más profundo desarrollo, puede decirse que la India y, desde luego, otros países de similares

Podemos entonces advertir cómo el último Engels seguía divorciando el materialismo histórico, en tanto teoría de la objetividad científica, de las "simpatías por las nacionalidades oprimidas", es decir, de su interrelación con las subjetividades. La ciencia y la historia marchaban al margen de los pueblos, algo que hoy ya no podemos aceptar. Aún pervivía en él aquel sentido trágico que desgarraba al joven Marx... las "cochinadas inglesas" del colonialismo británico seguían para él siendo reprobables pero al mismo tiempo inevitables. La condena ética asociada a la justificación histórica del colonialismo —propia del Marx de 1853— seguía aún firme en el Engels de 1882. Solo así se explica que hasta el fin de sus días el compañero de Marx depositara sus últimas esperanzas de emancipación universal en el proletariado "culto" de la Europa occidental y que se mantuviera sospechosamente atado al criterio del "progreso" centrado en las "fuerzas productivas" a la hora de evaluar la posibilidad o viabilidad histórica de un pueblo o de una nación oprimida o sojuzgada. El viraje radical emprendido por el último Marx no había trastocado suficientemente el modo anterior de formularse las grandes preguntas de la concepción materialista de la historia por parte de su gran compañero y camarada.

Creemos que la razón más precisa que puede dar cuenta de semejante distancia entre ambos pensadores en sus análisis de la periferia del mercado mundial y del problema nacional y colonial, se ubica en el trasfondo filosófico que los diferenció. Para explicarse por qué Engels no logra romper, a pesar de sus notables esfuerzos (como el de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* sustentado en L. Morgan, donde desaparece el concepto de "modo de producción asiático"), con el paradigma modernista y eurocéntrico es necesario no aislar ni disociar el horizonte político de la perspectiva filosófica que marcó sus últimos trabajos.

La negativa evaluación del último Engels acerca del mundo periférico no occidental y sus potenciales perspectivas de transformación interna —siempre sujetas, según él, a Europa occidental— tiene su anclaje en su particular modo de entender la filosofía del marxismo. ¿O acaso su construcción ontológica —ausente en Marx— desplegada en el *Anti-Dühring* no planteaba que las *leyes necesarias* del "materialismo dialéctico" regían ante todo para la naturaleza y *por derivación y aplicación secundaria* para la historia? ¿O acaso no entendía Engels que la dialéctica histórica —que regía el desarrollo de la sociedad humana— no era más que un subcaso especial de la dialéctica objetiva natural, donde evidentemente el sujeto no cuenta? ¿No se infería de allí que la evolución *necesaria* —ascendente y progresiva, en escalera— de las etapas históricas respondía a una lógica más amplia, la del universo

---

situación (sic) 'no tienen historia en modo alguno, o por lo menos una historia conocida'." (Cfr. S. Bloom. *El mundo de las naciones,* p. 59.)

material? No solo había allí implícitamente filosofía logicista de la historia universal. Había incluso algo aún más pernicioso, una filosofía de la naturaleza universal. No iba a ser precisamente esa cosmovisión la que ayudara al pobre Engels a romper con el esquema determinista y unilineal del desarrollo histórico... que Marx había comenzado a demoler pacientemente.

Y sin embargo Engels...

A pesar de esos innegables límites teóricos, es sin duda un mérito propio de Engels el haber vislumbrado, ya en 1875, que a partir de la abolición de la servidumbre "en Rusia se aproximaba una revolución" (aunque en su opinión esta dependiera en última instancia del eje europeo occidental). Tampoco esa notoria distancia con Marx alcanza a empañar que su entrañable amigo y compañero haya sido el primero de los dos en visualizar —en aquel "genial esbozo", como lo llamara Marx— el lugar fundamental de la economía política entre las ciencias sociales actuales, incentivando a su compinche de luchas políticas y exilios varios a escribir nada menos que los *Manuscritos de 1844. Y* para contrabalancear la crítica en lo que atañe a la cuestión nacional y colonial —hoy ineludible e impostergable, aunque nos pese— tampoco debemos olvidar el papel precursor de Engels en problemáticas como el feminismo y la liberación femenina, la visualización de una corriente cristiana revolucionaria (la de Tomás Munzer) precursora de la teología de la liberación —lectura central para nosotros, latinoamericanos—; el análisis del urbanismo en relación con la acumulación del capital *(La situación de la clase obrera en Inglaterra,* la vivienda, etc.); el análisis mucho más pormenorizado y minucioso del problema militar si lo comparamos con el de Marx; su condena al reformismo, a pesar de la censura con que la dirección de la II Internacional se ensañó con algunos de sus últimos folletos; etc. Una personalidad descollante que, sin alcanzar el brillo de Marx y a pesar de sus errores en la problemática que venimos analizando, no deja por eso de seguir proporcionando sugerentes filones críticos y revolucionarios para la investigación social y filosófica contemporánea y para la práctica política. Como si todo ello no bastara, nunca serán suficientes los libros que se escriban para describir la estatura moral y la ética política revolucionaria que caracterizó la amistad y la colaboración de Engels con Marx. No solo porque jamás hubo entre los dos competencia personal alguna —Engels nunca se cansó de reconocer el mayor talento de Marx, mientras este le respondía que "yo siempre he ido un paso atrás de ti"— sino, además, porque Engels colaboró hasta límites increíbles con el sustento de la familia

Marx. Sea escribiendo artículos que firmaba y cobraba Marx o incluso en situaciones extremas y límites, como cuando murió la compañera de Engels... mientras Marx le pedía dinero para poder alimentar a su carenciada familia. Ese tipo de entrega y silenciosa colaboración solo fue posible por la meta que los unió: la defensa incondicional de los oprimidos y la lucha revolucionaria por el comunismo.

La nueva racionalidad histórica

Intentemos finalmente captar *la nueva racionalidad global* que articula las múltiples transformaciones provocadas por el viraje, representándolas unificadamente de un solo vistazo. La profunda revisión interna del paradigma político juvenil implicó entonces en Marx: 1) una crítica de toda filosofía logicista universal de la historia, de toda receta y canon apriorista suprahistórico; 2) la prescripción de basar todos los análisis historiográficos y antropológicos en investigaciones empíricas; 3) el rechazo al evolucionismo unilineal y la adopción de una concepción historiográfica multilineal o pluricéntrica; 4) la apertura hacia el protagonismo compartido de múltiples subjetividades en la lucha de clases mundial (fundamentalmente, al lado del proletariado metropolitano, el campesinado de las comunas rurales y los pueblos sometidos y colonizados); 5) la posibilidad de que la práctica de estos nuevos sujetos colectivos periféricos sobredeterminara la propia lucha interna dentro de la nación opresora; 6) el abandono de la categoría hegeliana de "pueblos con o sin historia"; 7) la condena del colonialismo y el expansionismo capitalista ya no solo en términos de indignación ética sino principalmente en términos de racionalidad histórica; 8) la complejización de la noción filosófica de "progreso", resignificándola no desde las "fuerzas productivas" sino desde la perspectiva autónoma de los pueblos y sectores sociales agredidos y oprimidos; 9) el cuestionamiento radical de la dicotomía moderna: Oriente-campo-barbarie *versus* Occidente-ciudad-civilización, admitiendo la pluralidad y coexistencia de múltiples civilizaciones; 10) la visualización de la asimetría que rige el nexo clase-nación en los países capitalistas "maduros" y desarrollados y en los periféricos y "atrasados"; y 11) la crítica de todo determinismo histórico y de la concepción del desarrollo etapista "en escalera", permitiéndole elaborar de este modo una visión del desarrollo capitalista mucho más flexible, dando cuenta al mismo tiempo de la combinación de relaciones sociales desiguales, tanto dentro de cada formación social capitalista como a escala mundial.

Las consecuencias teóricas que se deducen de la adopción de *esta nueva racionalidad histórica* remiten al problema del corte o la continuidad en la reflexión teórica marxiana. El

descentramiento de la mirada, la apertura de los problemas de índole teórica y la transformación conceptual que el viraje iniciado por Marx provoca en su *corpus* teórico implican: 1) una paulatina ruptura en el nivel político con la visión eurocéntrica (en el mejor de los casos, humanista-universalista-cosmopolita) que suscribía en su juventud, al mismo tiempo que 2) una profundización y radicalización del tipo de racionalidad filosófica propuesta por Marx a partir de las *Tesis sobre Feuerbach,* en lo que atañe a la mutua interdependencia de la objetividad y la subjetividad, de la lógica histórica que rige el devenir de la realidad y de la praxis perteneciente a la subjetividad que la constituye. Un doble movimiento que a un tiempo apunta a la ruptura y a la radicalización política en una misma línea de continuidad filosófica. O, para decirlo con otras palabras, *una quiebra política en función de una profundización teórica.* Política y teoría se tornan aquí una pareja inseparable, unida con múltiples niveles diferenciados pero siempre interconectados. No hay en ningún momento —de ahí vienen las tensiones y "crisis" internas en vida del propio Marx— ni investigación pura ni política empirista.

La complejización de su análisis del problema nacional—colonial implica una nueva ruptura teórica y política que en definitiva le permite a Marx estar a la altura del programa epistemológico y filosófico que audazmente había aventurado en su juventud. La plena asunción de la filosofía y la epistemología de la praxis que él mismo había fundado lo condujo, en medio de un tenso y angustiante cruce con la realidad política de su época (atravesada por guerras, colonialismo, revoluciones y restauraciones, incipiente organización de los revolucionarios, etc.), a rexaminar su propia visión histórica y el tipo de racionalidad que la fundamentaba. Marx llegó a superar —esta es nuestra conclusión— la tensión de sus escritos juveniles entre su concepción historicista y praxiológica del decurso histórico y la fuerte tonalidad europeísta que aun sobre su protesta antimoderna la obstaculizaba y ocluía en sus fueros más íntimos. Una tensión que en cambio quedó dramáticamente irresuelta en los escritos engelsianos.

Hoy en día, cuando las nuevas “ortodoxias" globalizadas y eurocéntricas han pasado a manos de los moderados, los timoratos, los ilustrados bienpensantes, los pragmáticos "realistas" y, sobre todo, los mediocres, cuando las industrias culturales hegemónicas nos recomiendan clausurar la revolución, archivar los sueños y encarpetar con doble tapa las pasiones, Marx tiene mucho que decirnos. Mucho más incluso que en su propia época.

El marxismo latinoamericano —no el marxismo importado y divulgado en América Latina— debe entonces reapropiarse de su obra. Sus categorías no están perimidas, siguen siendo subversivas del "orden" existente (el inflexible odio que aún genera en los poderosos del planeta constituye una clara expresión de ello). Violentemos todos los obstáculos

epistemológicos, culturales y políticos que aún hoy nos siguen impidiendo acceder a ese núcleo metodológico crítico, fáustico y dionisiaco, disruptivo y creador. No nos acerquemos desde afuera, desde una relación externa, como observadores neutrales, fríos e imparciales, de una teoría más entre tantas. Tomemos partido: Marx es nuestro. Si hasta el día de hoy nos lo habían expropiado, proscrito, mutilado, despolitizado y momificado, recuperémoslo de una vez y conquistémoslo para que el marxismo pueda estar a la altura de las nuevas tareas con que nos desafiará la revolución mundial en el siglo XXI.

Cuando llegue ese momento, a pesar de todas las tragedias, todas las penas, todos los olvidos, todas las traiciones, nos enfrentaremos a nuestros enemigos de siempre (y a los nuevos que pudieran surgir). No es seguro que esta vez los expropiados podrán vencer el terror y expropiar a los expropiadores. Pero lo que sí es seguro es que habrá nuevas batallas. Con la obligada carga de pesimismo que nos impone la memoria de nuestros muertos, nuestros torturados, nuestros desaparecidos, pero con el irrenunciable optimismo de la voluntad, allí nos encontraremos.

Apéndices

I

La filosofía de la praxis

Tesis sobre Feuerbach[233]

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que solo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de *objeto [objekt] o* de *contemplación,* pero no como *actividad sensorial humana,* como *práctica,* no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero también él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso en *La esencia del cristianismo* solo considera como auténticamente humana la actitud teórica, mientras que concibe y plasma la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actividad "revolucionaria", "práctico-crítica".

II

El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico.* Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico.*

III

La teoría materialista de que los hombres son productos de las circunstancias y de la educación, y de que, por lo tanto, los hombres modificados son productos de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que son los hombres quienes cambian las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a

233 Escritas por Marx en la primavera de 1845. Publicadas por primera vez por Engels en 1888. Todos los subrayados aquí son de Marx.

la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria.*

IV

Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por lo tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella.

V

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto,* apela a la *contemplación sensorial;* pero no concibe la sensorialidad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.

VI

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por lo tanto, obligado:

1. A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado.*
2. En él, la esencia humana solo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente los* muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por consiguiente, que el "sentimiento religioso" es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una forma determinada de sociedad.

VIII

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX

Lo máximo que logra el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensorialidad como actividad práctica, es contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil".

X

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil"; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.

XI

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

II

La ruptura con el eurocentrismo
Carta a la redacción de *Anales de la Patria*[234]

El autor del artículo titulado "Karl Marx juzgado por Y. Zhukovski" [Marx hace referencia a N. K. Mijailovski] es, ostensiblemente, persona ingeniosa y si hubiese encontrado en mi estudio sobre la acumulación originaria un solo pasaje en apoyo de sus conclusiones, no cabe duda de que lo habría citado. Pero como no existe pasaje alguno que sirva para sus fines, se ve obligado a echar mano de una observación incidental, de una especie de observación polémica contra un "literato" ruso [Aleksandr I. Herzen], que figura en mis "Palabras finales" a la segunda edición alemana de *El capital.* ¿Qué es lo que yo reprocho al aludido escritor? El haber descubierto la comunidad rural rusa, no en Rusia, sino en el libro de Haxthausen, un consejero del gobierno prusiano, y el que en sus manos la comunidad rural rusa sirva solamente como argumento para proclamar que la vieja y podrida Europa tendrá que renovarse mediante el triunfo del paneslavismo. Mi juicio acerca de este escritor puede ser acertado o falso; lo que en modo alguno puede dar es la clave para juzgar acerca de lo que yo piense de los esfuerzos "de algunos rusos por encontrar para su patria una trayectoria distinta de la que ha seguido y sigue la Europa occidental", etcétera.

En el posfacio a la segunda edición alemana de *El capital* —que el autor del artículo sobre el señor Zhukovski [o sea Mijailovski] conoce, puesto que la cita— hablo, con la alta estima que merece, de "un gran erudito y crítico ruso" [Nicolai Chernishevski]: este ha planteado en algunos artículos notables el problema de si Rusia, para abrazar el sistema capitalista, necesitará empezar por destruir —como lo sostienen sus economistas liberales— la comunidad rural o si, por el contrario, sin necesidad de conocer todos los tormentos de este sistema, podrá recoger todos sus frutos por el camino de desarrollar sus propias peculiaridades históricas. Y él opta por la segunda solución. Mi respetado crítico podría inferir de mi juicio tan laudatorio sobre este "gran erudito y crítico ruso" que comparto sus ideas acerca de este problema, con la misma razón con que de mi observación polémica contra el "literato" y paneslavista deduce que las rechazo.

Pero a mí no me gusta dejar que nadie "adivine" lo que pienso, voy a expresarme sin rodeos. Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el

234 Fines de 1877.

camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.

El capítulo de mi libro que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que en la Europa occidental nació el régimen feudal capitalista del seno del régimen económico feudal. Expone la evolución histórica a través de la cual los productores fueron separados de sus medios de producción para convertirse en obreros asalariados (en proletarios, en el sentido moderno de la palabra), mientras los poseedores de estos medios se convertían en capitalistas. En esta historia, "hacen época todas las revoluciones en que la naciente clase capitalista se apoya como palanca del progreso, especialmente aquellas que, al separar a grandes masas de sus medios tradicionales de producción y de existencia, las lanzan de la noche a la mañana al mercado de trabajo. Pero la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de manera radical más que en Inglaterra... Pero todos los demás países de Europa occidental van por el mismo camino", etc. *(El capital*, edición francesa, p. 315). Al final del capítulo, se resume la tendencia histórica de la producción diciendo que engendra su propia negación con la fatalidad, que caracteriza a los cambios naturales, que ella misma se encarga de crear los elementos para un nuevo régimen económico al imprimir simultáneamente a las fuerzas productivas del trabajo social y al desarrollo de todo productor individual, en todos y cada uno de sus aspectos, un impulso tan poderoso, que la propiedad capitalista, la cual descansa ya, en realidad, en una especie de producción colectiva, solo puede transformarse en propiedad social. Y si esta afirmación no aparece apoyada aquí en ninguna prueba, es por la sencilla razón de que no es más que una breve recapitulación de largos razonamientos contenidos en los capítulos anteriores, en los que se trata de la producción capitalista.

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi critico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? Solamente esta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental —y durante los últimos años, hay que reconocer que se han inflingido no pocos daños en este sentido—, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico— histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ella concurran, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas

productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio.) Pongamos un ejemplo.

En varios lugares de *El capital* aludo a la suerte que corrieron los plebeyos de la antigua Roma. Eran campesinos originariamente libres que cultivaban, cada cual por su propia cuenta, una parcela de tierra de su propiedad. Estos hombres fueron expropiados, en el transcurso de la historia de Roma, de las tierras que poseían. El mismo proceso que los separaba de sus medios de producción y de sustento sentaba las bases para la creación de la gran propiedad territorial y de los grandes capitales en dinero. Hasta que un buen día, la población apareció dividida en dos campos: en uno, hombres libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo; en el otro, dispuestos a explotar este trabajo, los poseedores de todas las riquezas adquiridas. ¿Y qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en obreros asalariados, sino en una *plebe* ociosa cuyo nivel de vida era más bajo aún que el de los "blancos pobres" de los Estados Unidos y al margen de los cuales se desarrolló el régimen de producción, no capitalista, sino basado en el trabajo de esclavos. He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos. resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica.

KARL MARX

III

Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich[235]

8 de marzo de 1881

41, Maitland Park Road, Londres, N. W.

Querida ciudadana: una enfermedad nerviosa que me viene aquejando periódicamente en los diez últimos años me ha impedido responder antes a su carta del 16 de febrero. Siento no poder darle un estudio sucinto y destinado a la publicidad de la cuestión que usted me ha hecho el honor de plantearme. Hace meses que tengo prometido un trabajo sobre el mismo asunto al Comité de San Petersburgo. Espero sin embargo que unas cuantas líneas basten para no dejarle ninguna duda acerca del mal entendimiento respecto de mi supuesta teoría.

Analizando la génesis de la producción capitalista digo:

En el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción [...] la base de toda esta evolución es la *expropiación de los campesinos.* Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra [...] Pero *todos los demás países de Europa occidental* van por el mismo camino. *(El capital,* edición francesa, p. 316). La "fatalidad histórica" de este movimiento está, pues, *expresamente* restringida a los *países de Europa occidental.* El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo XXXII:

La *propiedad privada,* fundada en el trabajo personal... va a ser suplantada por la *propiedad capitalista* fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado (ob. cit., p. 340). En este movimiento occidental se trata, pues, de la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada.* Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que *transformar su* propiedad común en propiedad privada.

El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.

Tengo el honor, querida ciudadana, de ser su afectísimo y s.s.

---

235 Los riquísimos borradores redactados por Marx antes de enviar esta corta respuesta a la revolucionaria rusa tienen más de treinta páginas. Todos los subrayados son de Marx.

IV

El humanismo cotidiano

Confesión[236]

Virtud favorita: *La sencillez*.

Virtud favorita en el hombre: *La fortaleza*.

Virtud favorita en la mujer: *La debilidad*.

Su rasgo principal: *La unidad de propósito*.

Idea de la felicidad: *Luchar.*

Idea de la desgracia: *La sumisión*.

El vicio que más excusa: *La credulidad*.

El vicio que más detesta: *El servilismo*.

Aversión: *Martin Tupper*.

Ocupación favorita: *Ratón de biblioteca*.

Poeta favorito: *Shakespeare, Esquilo, Goethe*.

Prosista favorito: *Diderot.*

Héroe favorito: *Espartaco, Kepler*.

Heroína favorita: *Gretchen.*

Flor favorita: *Dafne.*

Color favorito: *Rojo.*

Nombre favorito: *Laura, Jenny*.

Plato favorito: *Pescado.*

Máxima favorita: *Soy humano y nada de lo humano me es ajeno* (Terencio).

Lema favorito: *Hay que dudar de todo*.

---

236 De un cuestionario presentado por Laura, una de las hijas de Marx, a su padre. Originariamente manuscrito en inglés. Realmente vale la pena consultar el trabajo de Riazanov donde analiza este pequeño pero significativo texto. (Cfr. David Riazanov, "La 'Confesión' de Karl Marx", *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels,* pp. 185-200.)

V

La mirada desde el "Nuevo Mundo" [237]

José Martí ante la muerte de Carlos Marx

Ved esta gran sala. Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles merece honor. Pero no hace bien el que señala el daño y arde en ansias tenebrosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blanco al daño. Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres. Indigna el forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. Mas se ha de hallar salida a la indignación, de modo que la bestia cese, sin que se desborde y espante. Ved, esta sala la preside, rodeado de hojas verdes, el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos, y organizador incansable y pujante. La Internacional fue su obra: vienen a honrarlo hombres de todas las naciones. La multitud, que es de bravos braceros cuya vista enternece y conforta, enseña más músculos que alhajas, más caras honradas que paños sedosos. El trabajo embellece. Remoza ver a un labriego, a un herrador o a un marinero. De manejar las fuerzas de la naturaleza, les viene ser hermosos como ella.

Nueva York va siendo a modo de vorágine: cuanto en el mundo hierve, en ella cae. Acá sonríen al que huye; allá le hacen huir. De esta bondad le ha venido a este pueblo esta fuerza. Karl Marx estudió los modos de enseñar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de senos de pueblos en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido la gestación natural y laboriosa.

Aquí están buenos amigos de Carlos Marx, que no solo fue movedor titánico de las cóleras de los obreros europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer el bien. Él veía todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha. Aquí está un Lecovitch hombre de diarios; vedle cómo habla: llegan a él reflejos de aquel tierno y radioso Bakounin: comienza a hablar en inglés; se vuelve a otros en alemán: "Dah dah", responden entusiasmados desde sus asientos sus compatriotas cuando les habla en ruso. Son los rusos el látigo de la Reforma; mas no, no

---

237 Artículo publicado por José Martí el 29 de marzo de 1883, en el diario *La Nación* de Buenos Aires, pocos días después del fallecimiento de Marx. Martí comienza a colaborar en este periódico en 1882 (su primera colaboración fue mutilada por el director de *La Nación* por sus excesivas críticas a los Estados Unidos). En esos momentos, con treinta años de edad, estaba exiliado en Nueva York —donde, más allá

son aún estos hombres impacientes y generosos, manchados de ira, los que han de poner cimientos al mundo nuevo; ellos son la espuela, y vienen a punto, como la voz de la conciencia, que pudiera dormirse; pero el acero del acicate no sirve bien para martillo fundador. Aquí está Swinton, anciano a quien las injusticias enardecen, y vio en Karl Marx tamaños de monte y luz de Sócrates. Aquí está el alemán John Most, voceador insistente y poco amable y encendedor de hogueras, que no lleva en la mano diestra el bálsamo con que ha de curar las heridas que abra su mano siniestra. Tanta gente ha ido a oírles hablar, que rebosa en el salón y da a la calle. Sociedades corales, cantan. Entre tantos hombres hay muchas mujeres. Repiten en coro, con aplauso. Frases de Karl Marx, que cuelgan en cartelones por los muros. Millot, un francés, dice una cosa bella: "La libertad ha caído en Francia muchas veces, pero se ha levantado más hermosa de cada caída". John Most habla palabras fanáticas: "Desde que leí en una prisión sajona los libros de Marx, he tomado la espada contra los vampiros humanos". Dice un Maure: "Regocija ver juntos, ya sin odios, a tantos hombres de todos los pueblos. Todos los trabajadores de la tierra pertenecen ya a una sola nación, y no se querellan entre sí, sino que todos juntos contra los que los oprimen. Regocija haber visto, cerca de la que fue en París, Bastilla ominosa, seis mil trabajadores venidos de Francia y de Inglaterra". Habla un bohemio. Leen una carta de Henry George, famoso economista nuevo, amigo de los que padecen, amado por el pueblo aquí, y en Inglaterra famoso. Y entre salvas de aplausos tonantes, y frenéticos hurras, pónese en pie, en unánime movimiento, la ardiente asamblea, en tanto que leen, desde la plataforma, en alemán y en inglés dos hombres de frente ancha y mirada de hoja de Toledo, las resoluciones con que la junta magna acaba, en que Karl Marx es llamado el héroe más noble y el pensador más poderoso del mundo del trabajo. Suenan músicas, resuenan cantos, pero se nota que no son los de la paz.

---

de algunos pocos inmigrantes europeos, aún no había un partido marxista— preparando la guerra de liberación cubana de España.

VI

Carlos Marx, el "temible jefe de la Internacional" en el recuerdo de sus hijos

Karl Marx, notas dispersas[238]

Mis amigos austriacos me piden que les envíe algunos recuerdos de mi padre. No podían haberme pedido nada más difícil [...] Muchas historias se han contado sobre Karl Marx, sobre sus "millones" (en libras esterlinas, por supuesto, ya que no podía ser moneda de menor denominación), hasta una subvención pagada por Bismarck, al que supuestamente visitaba constantemente en Berlín en los días de la Internacional (¡!). Pero después de todo, para los que conocieron a Karl Marx ninguna leyenda es más divertida que esa muy difundida que lo pinta como un hombre moroso, amargado, inflexible, inabordable, una especie de Júpiter Tonante, lanzando siempre truenos, incapaz de una sonrisa, aposentado indiferente y solitario en el Olimpo. Este retrato del ser más alegre y jubiloso que haya existido, cuya cálida risa era contagiosa e irresistible, del más bondadoso, gentil, generoso de los compañeros es algo que no deja de sorprender —y divertir– a quienes lo conocieron.

En su vida hogareña, lo mismo que en las relaciones con sus amigos e inclusive con los simples conocidos, creo que podría afirmarse que las principales características de Karl Marx fueron su perdurable humor y su generosidad sin límites. Su bondad y paciencia eran verdaderamente sublimes. Un hombre de temperamento menos amable se hubiera desesperado ante las interrupciones constantes, las exigencias continuas que recibía de toda clase de personas. Que un refugiado de la Comuna —un viejo terriblemente monótono, por cierto que había retenido a Marx durante tres horas mortales, cuando se le dijo por fin que el tiempo urgía y que todavía había mucho trabajo por hacer, le respondiera: "Mon cher Marx, je vous excuse" es característico de la cortesía y la gentileza de Marx. [...]

Pero era en su relación con los niños donde Marx era quizá más encantador. No ha habido compañero de juegos más agradable para los niños. El recuerdo más antiguo que tengo de él data de mis tres años de edad, y "Mohr" [el moro] (tengo que usar el viejo apodo familiar) me llevaba cargada sobre sus hombros alrededor de nuestro pequeño jardín en Grafton Terrace poniéndome flores en mis cabellos castaños. Mohr era, en opinión de todos

238 Redactado por su hija menor Eleanor Marx—Aveling, originariamente en inglés. Dada la prolongada extensión de las notas extractamos solo algunos fragmentos.

nosotros, un espléndido caballo. Antes —yo no recuerdo aquellos días pero me lo han contado— mis hermanas y mi hermanito —cuya muerte poco después de mi nacimiento fue una pena de toda la vida para mis padres— "arreaban" a Mohr, atado a unas sillas sobre las que se "montaban" y que él tenía que arrastrar... Personalmente —quizá porque no tenía hermanas de mi edad— prefería a Mohr como caballo de montar. Sentada sobre sus hombros, agarrada a su gran crin de pelo, negro por aquella época, apenas con un poco de gris, me dio magníficos paseos por nuestro pequeño jardín y por los terrenos —ahora construidos— que rodeaban nuestra casa de Grafton Terrace.

Debo decir algo sobre el nombre de "Mohr". En la casa todos teníamos apodos. (Los lectores de *El capital* saben lo hábil que era Marx para poner nombres.) "Mohr" era el nombre habitual, casi oficial, por el que Marx era llamado, no solo por nosotros, sino por todos los amigos más íntimos. Pero también era nuestro "Challey" (supongo que se trataba, originalmente, de una corrupción de Charley) y nuestro "Old Nick". Mi madre era siempre nuestra "Mohme". Nuestra vieja amiga Hélène Demuth —amiga de toda la vida de mis padres— se convirtió, después de pasar por una serie de nombres, en "Nym". Engels, después de 1870, era nuestro "General".

[...]

Pero si Mohr era un excelente caballo, tenía otra cualidad superior. Era un narrador único, sin rival. He oído decir a mis tías que, cuando era niño, era un terrible tirano con sus hermanas, a las que "guiaba" por el Markusberg en Tréveris a gran velocidad, sirviéndole de caballo y, lo que era peor, insistía en que comieran los "pasteles" que hacía con una sucia masa y con manos más sucias todavía. Pero ellas soportaban el "paseo" y comían los “pasteles" sin un murmullo, para escuchar las historias que Karl les contaba como premio a sus virtudes. Y, así, muchos años después Marx les contaba historias a sus hijas. A mis hermanas —yo era entonces demasiado pequeña— les contaba cuentos cuando iban de paseo, y aquellos cuentos se medían por millas, no por capítulos. "Cuéntanos otra milla" era la petición de las dos niñas. [...]

Y Mohr también les leía a sus hijas. A mí, y a mis hermanas antes, me leyó todo Homero, todos los *Niebelungen Lied, Gudrun, Don Quijote, Las mil y una noches,* etc. Shakespeare era la Biblia de nuestra casa, siempre en boca de alguien y en manos de todos. Cuando cumplí seis años me sabía de memoria todas las escenas de Shakespeare.

Al cumplir los seis años, Mohr me regaló mi primera novela: la inmortal *Peter Simple.* A esta siguió toda una serie de Marryat y Cooper. Y mi padre leía cada uno de los cuentos al mismo tiempo que yo y los discutía seriamente con su hijita. [...] Debo añadir, que Scott era un autor al que Marx volvía una y otra vez, al que admiraba y conocía tan bien como a Balzac y a Fielding. Y mientras hablaba de estos y otros muchos libros mostraba a su hijita,

aunque ella no se daba plena cuenta de esto, cómo buscar lo mejor de cada obra, enseñándole —aunque ella nunca pensó que le estaban enseñando, porque se habría opuesto a ello— a tratar de pensar, a tratar de entender por sí misma.

Y de la misma manera, este hombre "amargo" y "amargado" hablaba de "política" y de "religión" con su pequeña hija. Recuerdo perfectamente que, cuando tenía quizá unos cinco o seis años, al sentir ciertas inquietudes religiosas (habíamos ido a una iglesia católica a oír una bellísima música) se las confié por supuesto a Mohr y entonces él me explicó todo con gran claridad y directamente, de tal modo que desde entonces hasta ahora jamás una duda volvió a cruzar mi mente. Y cómo recuerdo su relato de la historia —no creo que jamás haya sido narrada de esa manera, antes o después—del carpintero a quien mataron los ricos, diciéndome una y otra vez: "Después de todo, podemos perdonar mucho al cristianismo, porque nos enseñó el amor a los niños".

Y el mismo Marx pudo haber dicho "dejad que los niños se acerquen a mí" porque, a dondequiera que iba, aparecían de alguna manera los niños. Si se sentaba en el Heath de Hampstead —un gran espacio abierto en el norte de Londres, cerca de nuestra antigua casa—, si se sentaba en un banco en algún parque, pronto se veía rodeado de un grupo de niños, que entablaban las más amistosas e íntimas relaciones con aquel hombre corpulento, de largos cabellos y barba, con bondadosos ojos castaños. Niños totalmente desconocidos se le acercaban, lo detenían en la calle [...] Recuerdo que una vez un pequeño escolar de unos diez años detuvo sin ninguna ceremonia al temido “jefe de la Internacional" en Maitland Park, pidiéndole que "hicieran cambalache de navajas". Tras una corta y necesaria explicación de que "cambalache" era, en lenguaje escolar, "cambio", los dos sacaron sus navajas y las compararon. La del niño solo tenía una hoja; la del hombre tenía dos, pero no había duda de que estaban gastadas. Después de larga discusión se llegó a un acuerdo y se intercambiaron las navajas, añadiendo un penique el terrible “jefe de la Internacional", en consideración de lo gastado de su navaja.

Cómo recuerdo, también, la infinita paciencia y dulzura con que, una vez que la guerra norteamericana y los *Blue Books* desplazaron por el momento a Marryat y a Scott, respondía todas las preguntas y nunca se quejaba de una interrupción. Y, sin embargo, no debe haber sido pequeña molestia tener al lado a una niña conversando mientras él trabajaba en su gran libro *[El capital].* Pero nunca permitió que la niña sintiera que estaba molestando.

[...]

He anotado estos recuerdos dispersos, pero estarían incompletos si no añadiera unas palabras acerca de mi madre. No es una exageración decir que Karl Marx no habría sido

jamás lo que fue sin Jenny von Westphalen. Jamás las vidas de dos seres —ambos notables— se identificaron tanto, fueron tan complementarias una de otra.

[...]

Y pienso algunas veces que un lazo casi tan fuerte entre ellos como su devoción a la causa de los trabajadores era su inmenso sentido del humor. No hay duda de que nadie ha gozado más de un buen chiste que ellos dos. Una y otra vez —especialmente si la ocasión exigía decoro y compostura—, los he visto reír hasta que las lágrimas corrían por sus mejillas y, aun aquellos inclinados a molestarse por tan terrible ligereza, no podían hacer más que reírse con ellos. Y con cuánta frecuencia los he visto sin osar mirarse mutuamente, sabiendo los dos que si intercambiaban una mirada no podrían contener la risa. Ver a los dos con los ojos fijos en cualquier otra cosa, para todo el mundo como dos niños de escuela, sofocados de una risa contenida que por fin, a pesar de todos los esfuerzos, habría de estallar, es un recuerdo que no cambiaría por todos los millones que suele decirse que he heredado. Sí, a pesar de todos los sufrimientos, la lucha, las decepciones, era una alegre pareja y el amargado Júpiter Tonante no pasa de ser una ficción de la imaginación burguesa. Y, si en los años de lucha hubo muchas desilusiones, si tropezaron con una extraña ingratitud, tuvieron lo que pocos poseen: verdaderos amigos. Donde se conoce el nombre de Marx se conoce también el de Frederick Engels. Y los que conocieron a Marx en su hogar recuerdan también el nombre de la más noble mujer que haya existido, el honrado nombre de Hélène Demuth.

Para los que estudian la naturaleza humana no parecerá extraño que este hombre, que era tan gran luchador, fuera al mismo tiempo el más bondadoso y gentil de los hombres. Entenderán que solo podía odiar tan ferozmente porque era capaz de amar con esa profundidad; que si su afilada pluma podía encerrar un alma en el infierno como el propio Dante era porque se trataba de un hombre leal y tierno; que si su humor sarcástico podía atacar como un ácido corrosivo, ese mismo humor podía ser un bálsamo para los preocupados y afligidos.

Mi madre murió en diciembre de 1881. Quince meses después él, que nunca se había separado de ella en vida, fue a reunirse con ella en la muerte. Después de la caprichosa fiebre de la vida, los dos reposan. Si ella fue una mujer ideal, él, bueno, él "era un hombre, en todo y por todo, como no espero hallar otro semejante" *(Hamlet).*

Bibliografía

Academia de Ciencias de la URSS*, Lenin y las ciencias naturales contemporáneas,* Montevideo, Pueblos Unidos, 1970.

————, *Hombre, ciencia, técnica,* Buenos Aires, Cartago, 1973.

————, *Fundamentos de filosofía marxista leninista,* 2 ts., Buenos Aires, Cartago, 1976.

Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Filosofía, *El papel de las masas populares y de la personalidad en la historia,* Buenos Aires, Cartago, 1959.

Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Derecho, *Historia de las ideas políticas (Desde la Antigüedad hasta nuestros días)*, Buenos Aires, Cartago, 1959.

Achcar, Gilbert, comp., *Le marxisme d'Ernest Mandel,* París, PUF, 1999.

Afanasiev, Víctor, *Manual de filosofía,* Buenos Aires, Estudios, 1973.

Althusser, Louis, *Para leer* El capital, México, D. F., Siglo XXI, 1988.

————, *El porvenir es largo,* Buenos aires, Destino, 1993.

Altvater, Elmar y otros, *Leyendo* El capital, Madrid, Fundamentos, 1972.

Amin, Samir, *El eurocentrismo, Crítica de una ideología*, México, D. F., Siglo XXI, 1989.

Anderson, Perry, "Modernidad y revolución", en *Leviatán*, no. 16, verano de 1984.

Andreiev, I., *Problemas lógicos del conocimiento científico,* Moscú, Progreso, 1984.

Aricó, José M., *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Catálogos, 1988.

————, comp., *Carlos Marx, Federico Engels y Maurice Godelier. El modo de producción asiático,* Córdoba, Eudecor, 1966.

————, comp., *Carlos Marx, Nikolai F. Danielson y Federico Engels, Correspondencia 1868-1895*, México, D. F., Siglo XXI, 1981.

————, comp., *Estudios sobre* El capital, México, D. F., Siglo XXI, 1981.

Astrada, Carlos, *Dialéctica e historia Hegel-Marx,* Buenos Aires, Juárez, 1969.

Ayer, Alfred, *El positivismo lógico,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1959.

Baron, Samuel H., *Plejanov: el padre del marxismo ruso*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

Benjamin, Walter, *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 1996.

————, *Sobre el concepto de historia*, Santiago de Chile, LOM-Arcis, 1995.

Berlin, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia,* trad. de J. Bayón, Madrid, Revista de Occidente, 1979.

————, *Karl Marx,* Madrid, Alianza, 2000.

Bernstein, Eduardo, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia,* México, D. F., Siglo XXI, 1982.

Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto en Hegel,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983.

Bloom, Salomón, *El mundo de las naciones*. *El problema nacional en Marx*, México, D. F., Siglo XXI, 1975.

Blumenberg, Werner, *Karl Marx en documentos propios y testimonios*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1970.

Bobbio, Norberto y otros, *Diccionario de política,* 2 ts., México, D. F., Siglo XXI, 1982.

Bottomore, Tom y otros, *Diccionario del pensamiento marxista,* Madrid, Tecnos, 1984.

Bujarin, Nicolai, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología,* México, D. F., Siglo XXI, 1985.

Caballero, Manuel, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana 1919-1943*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1987.

Casullo, Nicolás, comp., *El debate modernidad-posmodernidad,* Buenos Aires, Puntosur, 1991.

Cole, G. D., *Historia del pensamiento socialista,* 7 ts., México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1962-1963.

Críticas de la economía política. Edición Latinoamericana, no. 22-23, México, D. F., El Caballito, 1984 (número monográfico dedicado a "Carlos Marx: vida y obra").

Colletti, Lucio, *El marxismo y Hegel,* México, D. F., Grijalbo, 1977.

Cornu, Augusto, *Carlos Marx. Federico Engels*, 3 ts., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista,* Buenos Aires, Platina, 1963.

Departamento de Filosofía, Universidad de La Habana, *Lecturas de filosofía,* 1a. ed., La Habana, Instituto del Libro, 1966.

————, *Lecturas de filosofía,* 2a. ed. correg. y amp., 2 ts., La Habana, Instituto del Libro, 1968.

Dieterich, Heinz, *Bases del nuevo socialismo*, Buenos Aires, Editorial 21, 2001.

Diez del Corral, Francisco, *Lenin, una biografía*, Madrid, El Viejo Topo, 1999.

Dotti, Jorge, *Dialéctica y derecho*. *El proyecto ético político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

Dri, Rubén, *Intersubjetividad y reino de la verdad*. *Aproximaciones a la nueva racionalidad,* Buenos Aires, Biblos, 1994.

Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse, México, D. F., Siglo XXI, 1985.

Dynnik, M. A. y otros, *Historia de la filosofía,* 5 ts., trad. de A. Sánchez Vázquez, México, D. F., Grijalbo, 1960.

Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires, Problemas, 1941.

————, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, México, D. F., Grijalbo, 1968.

————, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires, Anteo, 1974.

————, *Temas militares*, Buenos Aires, Cartago, 1974.

————, *Para leer* El capital, México, D. F., Grijalbo, 1975.

————, *Escritos de juventud,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Colección Obras Fundamentales, no. 2, 1981.

Fascismo, democracia y frente popular, VI Congreso de la Internacional Comunista, 2 ts., México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, nos. 66 y 67, 1978.

Fernández Buey, Francisco, *Marx (sin ismos)*. Barcelona, El Viejo Topo, 1998.

Fernández Retamar, Roberto, *Algunos usos de civilización y barbarie*, Buenos Aires, Letra Buena, 1993.

Fleischer, Helmut, *Marxismo e historia*, Caracas, Monte Ávila [s. a.].

Fukuyama, Francis, “El fin de la historia”, en *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales,* año I, no. 1, Buenos Aires, otoño de 1990**.**

Garaudy, Roger, *Introducción a la metodología marxista,* Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 1974.

García Costa, Víctor O., comp., *El Obrero. Selección de textos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Biblioteca Política no. 121, 1985.

Gemkow, Heinrich, y otros, *Carlos Marx. Biografía completa*. Bs. As., Cartago, 1975.

————, *Federico Engels*. *Biografía completa*. Bs. As., Cartago, 1976.

Giudici, Ernesto, "Marx, Bolívar y la integración latinoamericana”, en *Icaria*, año III, no. 8, julio de 1984.

Giudici, Ernesto, *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*, Buenos Aires, Crisis, 1974.

Gleserman, G. y G. Kursanov, *Materialismo dialéctico y rnaterialismo histórico,* 2 ts., Buenos Aires, Cartago, 1975.

González Varela, Nicolás, “La inactualidad de Marx: 1818-1848-1998. Informe de situación”, en *Cuadernos del Sur,* no. 28, *Buenos Aires,* mayo de 1999.

Goethe, J. W., *Fausto*, trad. de J. Roviralta Borrell, México, D. F., Universidad Nacional de México, D. F., 1924.

Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, 6 ts. México, D. F., Era, 1982.

Harnecker, Marta, *Conceptos elementales del materialismo histórico,* México, D. F., Siglo XXI, 1971.

————, *La revolución social. Lenin y América Latina,* Buenos Aires, Contrapunto, 1986.

————,*El problema de la transición al socialismo,* Buenos Aires, Contrapunto, 1987.

————,*Estrategia y táctica. Instrumentos leninistas de dirección política,* Buenos Aires, Antarca, 1987.

————,*La sociedad, ¿qué es?,* Buenos Aires, Antarca, 1987.

————,*El problema de la vanguardia en América Latina,* Buenos Aires, Editorial 19 de Julio, 1989.

Hegel, G. W., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987.

————, *Fenomenología del espíritu,* trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Rescate, 1991.

————,*Ciencia de la lógica,* trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1993.

Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética, Buenos Aires, Problemas, 1941.

Ho Chi, Minh, *Escritos políticos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.

Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1984.

Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin: su vida*, Madrid, Taurus, 1999.

Ilienkov, Edwald V., "Lenin y la concepción hegeliana del pensamiento", en *Ciencias Sociales,* no. 6, Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1974.

————, *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría,* Moscú, Progreso, 1977.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 2 ts., Buenos Aires, Losada, 1981.

Kautsky, Carlos, *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein* Socialismo teórico y socialismo práctico, Buenos Aires, Claridad, 1966.

Kelle, Vladislav y Matvei Kovalson, *Formas de la conciencia social,* Buenos Aires, Lautaro, 1962.

Kohan, Néstor, *Deodoro Roca, el hereje. El máximo ideólogo de la Reforma Universitaria de 1918 hoy olvidado por la cultura oficial,* Buenos Aires, Biblos, 1999.

————, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano,* Buenos Aires, Biblos, 2000.

————, El capital: *historia y método. (Una introducción),* 1a. ed., Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2002.

————, El capital: *historia y método. (Una introducción),* 2a. ed. amp., Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003.

————, *Toni Negri y los desafíos de* Imperio, Madrid, Campo de Ideas, 2002.

————, *Introducción al pensamiento marxista,* Buenos Aires, La Rosa Blindada-Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003.

————, *Che Guevara: El sujeto y el poder,* Buenos Aires, Editorial Nuestra América, 2005.

————, *Marxismo para principiantes*, Buenos Aires, Longseller-Era Naciente, 2005.

————, *Fetichismo y hegemonía en tiempos de rebelión*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005.

Korsch, Karl, *Teoría marxista y acción política*, México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 84, 1979.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto,* México, D. F., Grijalbo, 1989.

Krader, Lawrence, comp., *Los apuntes etnológicos de Karl Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1988.

Krupskaya, Nadiezhda, *Lenin, su vida, su doctrina*, Buenos Aires, Rescate, 1984.

Kuusinen, Otto V. y otros, *Manual de marxismo-leninismo,* Buenos Aires, Fundamentos, 1961.

Lafargue, Paul, *El derecho a la pereza,* México, D. F., Grijalbo, 1984.

Lefebvre, Henri, "Lógica formal y lógica dialéctica" y "Una discusión filosófica en la URSS", en *Cuadernos de Cultura*, no. 24, Buenos Aires, marzo de 1956.

————, *Síntesis del pensamiento de Marx,* Barcelona, Nova Terra, 1976.

————, *El marxismo,* 10a. ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1985.

———— y Norbert Guterman, ¿*Qué es la dialéctica*?, Buenos Aires, Pléyade, 1975.

Leibniz, Gottfried W., *Discurso de metafísica,* Madrid, Orbis, 1984.

————, *Monadología,* Madrid, Orbis, 1984.

Lenin, Vladimir I., *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 1958-1960.

————, *Cartas a Gorki, Plejanov, Lunacharski y otros*, Buenos Aires, Estudio, 1968.

————, *Contra la burocracia. Diario de las secretarias de Lenin*, Argentina, Siglo XXI, 1974.

————, *Cuadernos filosóficos*, Madrid, Ayuso, 1974.

————, *Materialismo y empiriocriticismo*, Buenos Aires, Estudio, 1974.

————, *Clausewitz en el pensamiento marxista,* México, D. F., Pasado y Presente, no. 75, 1979.

———, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1981.
———, *El arte y la revolución*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1989.
Levrero, Renato, *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*, Barcelona, Anagrama, 1975.
Lifshitz, Mijail, *La filosofía del arte de Karl Marx*, México, D. F., Era, 1981.
Lora, Guillermo, *Curso de marxismo para obreros,* La Paz, Masas, 1984.
Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, 2 ts., México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, nos. 43 y 47, 1981.
Löwy, Michael, *El pensamiento del Che Guevara,* México, D. F., Siglo XXI, 1971.
———, *El marxismo olvidado. R. Luxemburg, G. Lukács,* Barcelona, Fontamara, 1978.
———, *El marxismo en América Latina. De 1909 a nuestros días,* México, D. F., Era, 1980.
———, "Marx y Engels cosmopolitas: el futuro de las naciones en el comunismo (1845-1848)" , en *Críticas de la economía política,* no. 22-23, México, D. F., El Caballito, 1984.
———, *Dialéctica y revolución,* México, D. F., Siglo XXI, 1985.
———, *¿Qué es la sociología del conocimiento?,* México, D. F., Fontamara, 1986.
———, "La crítica marxista de la modernidad", en *Cuadernos del Sur*, no. 14, Buenos Aires, octubre de 1992.
———, "La teoría del desarrollo desigual y combinado", en *Actuel Marx*, 8, París, 1995.
———, *Revolta e melancolia. O romantismo a corrente da modernidade,* Portugal, Bertrand Editora, 1997.
———, *O marxismo na América Latina,* 2a. ed. amp., São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1999.
Lukács, György, *Lenin (la coherencia de su pensamiento)*, México, D. F., Grijalbo, 1970.
———, *Obras completas*, México, D. F., Grijalbo, 1970.
Makarov A. y otros, *Manual de materialismo histórico,* Buenos Aires, Cartago, 1965.
Mandel, Ernest, *Introducción a la teoría económica marxista,* Buenos Aires, Cepe, 1973.
———, *La formación del pensamiento económico de Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1974.
———, *Tratado de economía marxista,* 3 ts., México, D. F., Era, 1980.
———, El capital, *cien años de controversias*, México, D. F., Siglo XXI, 1985.
Mao Tse Tung, *Cinco tesis filosóficas*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1974.
Marcos, Subcomandante y otros, *Discusión sobre la historia,* México, D. F., Taurus, 1995.
Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1994.
Mariátegui, José Carlos, *Obras,* La Habana, Casa de las Américas, 1982.
———, *Obra política*, México, D. F., Era, 1984.
Mármora, Leopoldo, comp., *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, México, D. F., Siglo XXI, 1978.
Martí, José, "José Martí ante la muerte de Carlos Marx", Buenos Aires, *La Nación,* 29 de marzo de 1883.
Martínez Heredia, Fernando, "Marx y el origen del marxismo", en *Pensamiento Crítico,* no. 41, La Habana, junio de 1970.

———, “Cuba y el pensamiento crítico”, en *Dialéktica*, año I, no.3-4, Buenos Aires, octubre de 1993.
Marx, Carlos, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* 2 ts., Buenos Aires, Cartago, 1956.
———, *Contribución a la crítica de la economía política*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1975.
———, *Miseria de la filosofía,* Buenos Aires, Cartago, 1975.
———, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844],* comp. e introd. de Adolfo sánchez Vázquez, México, D. F., Era, 1980.
———, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, D. F., Siglo XXI, 1981.
———, *Escritos de juventud*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Colección Obras Fundamentales, no. 1, 1982.
———, *Notas marginales al* Tratado de economía política *de Adolph Wagner,* México, D. F., Siglo XXI, 1982.
———, *El capital, libro I, capítulo VI (inédito),* trad. y notas de Pedro Scaron, México, D. F., Siglo XXI, 1985.
———, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 ts. trad. de Pedro Scaron, José A. Aricó y Miguel Murmis, México, D. F., Siglo XXI, 1987.
———, C. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 20, 1987.
———, *Introducción general a la crítica de la economía política,* México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 1, 1987.
———, *El capital,* 3 ts., 8 vs., trad. de Pedro Scaron, México, D. F., Siglo XXI, 1988.
Marx, Carlos y Federico Engels, *Cartas sobre* El capital, Barcelona, Ediciones de Materiales, 1968.
———,El capital *visto por su autor*, México, D. F., Grijalbo, 1970.
———, *Correspondencia,* Buenos Aires, Cartago, 1973.
———, *Cuestiones de arte y literatura*, selección, prólogo y notas de Carlo Salinari, Barcelona, Península, 1975.
———, *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Polémica, 1975.
———, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 72, 1979.
———, *Sobre el colonialismo,* México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 37, 1979.
———, *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa,* t. II, México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 90, 1980.
———, *La cuestión nacional y la formación de los estados,* México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 69, 1980.
———, *Acerca del colonialismo*, Moscú, Progreso, 1981.
———, *Obras escogidas*, 2 ts, Buenos Aires, Cartago, 1984.

————, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas,* Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.
Marx, Carlos y otros, *Cartas a Kugelmann*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
————,El capital. *Teoría, estructura y método*, México, D. F., Ediciones de Cultura Popular, 1975.
Mayer, Gustav, *Friedrich Engels. Una biografía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.
McLellan, David, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Barcelona, Grijalbo, 1983.
Mehring, Franz, *Carlos Marx. Historia de su vida,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
Negri, Antonio y Michael Hardt, *Imperio*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002.
Nicolaievski, Boris y Otto Maenchen-Helfen, *La vida de Carlos Marx. El hombre y el luchador*, Madrid, Ayuso, 1973.
Novack, George, *Introducción a la lógica,* Buenos Aires, Pluma, 1973.
————, *La ley del desarrollo desigual y combinado,* Buenos Aires, Pluma, 1973.
————, *Los orígenes del materialismo,* Buenos Aires, Pluma, 1975.
————, *Introducción a la lógica formal y dialéctica,* Barcelona, Fontamara, 1979.
Plejanov, Jorge, *Obras escogidas,* 2 ts., Buenos Aires, Quetzal, 1964.
Politzer, Georges, *Principios elementales de filosofía,* Buenos Aires, Inca, 1957.
————,*Cursos de filosofía*, México, D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1983.
Ponce, Aníbal N., *Humanismo burgués y humanismo proletario,* pról. de Juan Marinello, La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, 1962.
————,*Obras Completas,* comp., rev. y notas de Héctor Pablo Agosti, Buenos Aires, Cartago, 1974.
————,*Obras,* comp. y pról. de Juan Marinello, La Habana, Casa de las Américas, Colección Nuestra América, 1975.
Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica,* Buenos Aires, Rei, 1985.
Prestipino, Giuseppe, *El pensamiento filosófico de Engels,* México, D. F., Siglo XXI, 1977.
Ramos, Jorge Abelardo, *Marxismo de Indias*, Barcelona, Planeta, 1973.
Riazanov, David*, Marx-Engels*, Madrid, Comunicación, 1975.
————, *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels,* Buenos Aires, Marxismo Clásico y Contemporáneo, 2003.
Ricardo, David, *Principios de economía política*, Madrid, Sarpe, 1985.
Rosdolsky, Roman, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia",* México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 88, 1980.
————, *Génesis y estructura de* El capital *de Marx (Estudios sobre los* Grundrisse), México, D. F., Siglo XXI, 1989.
Rosental, M., *Los problemas de la dialéctica en* El capital *de Marx,* Montevideo, Pueblos Unidos, 1959.
Rossi, Mario, *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana,* Madrid, Comunicación, 1971.

Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder,* México, D. F., Folios, 1987.
Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
Rubin, Isaak I., *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 53, 1987.
Russell, Bertrand, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz,* Buenos Aires, Siglo XX, 1977.
Sacristán, Manuel, *Panfletos y materiales,* t. I "Sobre Marx y marxismo", Barcelona, Icaria, 1983.
Sagan, Carl, *Cosmos. Una evolución cósmica de quince mil millones de años que ha transformado la materia en vida y conciencia*, Barcelona, Planeta, 1982.
Sánchez Vázquez, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx,* México, D. F., Era, 1965.
————, *Filosofía y economía en el joven Marx,* México, D. F., Grijalbo, 1978.
————, *Filosofía de la praxis,* México, D. F., Grijalbo, 1980.
————, *Ética,* México, D. F., Grijalbo, 1984.
————, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser,* México, D. F., Grijalbo, 1986.
————, "Posmodernidad, posmodernismo y socialismo", en *Casa de las Américas*, año XXX, no. 175, La Habana, 1989.
Saunders, Frances Stonor, *La CIA y la guerra fría cultural,* Madrid, Debate, 2001.
Sazbón, José, "El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare", en *Cuadernos Políticos,* no. 28, México, D. F., Era, abril-junio de 1981.
Scaron, Pedro, comp. y trad., *Carlos Marx y Federico Engels. Materiales para la historia de América Latina,* México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 30, 1975.
Schlesinger, Rudolf, *La Internacional Comunista y el problema colonial*, México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 52, 1977.
Shajnazarov, G. J., *Introducción a la filosofía de las ciencias sociales,* Buenos Aires, Estudio, 1981.
Silva, Ludovico, *El estilo literario de Marx,* México, D. F., Siglo XXI, 1980.
Smith, Adam, *La economía política clásica*, selec. y trad. de Horacio Ciafardini, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (CEAL), 1982.
Stalin, José, *Fundamentos del leninismo,* Buenos Aires, Lautaro, 1946.
————, *Obras completas*, Buenos Aires, Fundamentos, 1955.
Therborn, Göran, *Peripecias de la modernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1992.
Tokarev, S. A., *Historia de las religiones,* Buenos Aires, Cartago, 1965.
Trotsky, León, *Obras de León Trosky*, México, D. F., Juan Pablos Editor, 1973.
————, *Historia de la revolución rusa,* 2 ts., Madrid, Sarpe, 1985.
————,*Cuadernos de notas 1933-1935. Escritos sobre Lenin, dialéctica y evolucionismo,* trad. de Ariane Díaz (inédita).
Varios, *Problemas actuales de la dialéctica* [estractos], Madrid, Comunicación, 1971.
Viaggio, Luis y Julio Viaggio, *Volver a las fuentes. Por la reafirmación del materialismo dialéctico e histórico (Una crítica al libro de Néstor Kohan),* pról. de Juan Azcoaga, Buenos Aires, Asociación Héctor Agosti, 2003.
Vlasova, T., *Filosofía marxista leninista,* Moscú, Progreso, 1987.

Walker Gogol, Eugene, *Mariátegui y Marx: la transformación social en los países en vías de desarrollo*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1994.

Wheen, Francis, *Karl Marx*. Madrid, Debate, 2000.

Zeleny, Jindrich, *La estructura lógica de* El capital *de Marx*, México, D. F., Grijalbo, 1968.

Zhdanov, A. A., *Literatura y filosofía a la luz del marxismo,* Montevideo, Pueblos Unidos, 1948.

V Congreso de la Internacional Comunista, 2 ts, Argentina, *Cuadernos de Pasado y Presente,* nos. 54 y 55, 1975.

VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones, México, D. F., Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente no. 67, 1978.

VII Congreso de la Internacional Comunista, México, D. F., Siglo XXI, Colección Cuadernos de Pasado y Presente, no. 76, 1984.